UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00264381 5

Ludwig Philippson

Gesammelte Abhandlungen

Gesammelte Abhandlungen

von

Ludwig Philippson

Band II

Leipzig
Buchhandlung Gustav Fock, G. m. b. H.
1911

LIBRARY
DEC 9 1974
UNIVERSITY OF TORONTO

DS
102
P5
Bd. 2

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Inhaltsverzeichnis III

III. Religion (Fortsetzung) 1

6. Der Teufelsglaube (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1870) 1

7. Die Symbolik des mosaischen Heiligtums (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1875) 15

8. Die Seele nach der Bibel (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1877) . . 70

9. Die Einheit der Ideen in der Heiligen Schrift (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1879) 91

10. Josephus und die Tradition (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1887) . . 161

IV. Bücherbesprechungen 175

1. Eine neue Streitschrift für den Atheismus, der alte und der neue Glaube von D. Fr. Strauß (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1872) . . 177

2. Bemerkungen über Eduard von Hartmann (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1874, 1875) 213

3. Bemerkungen zu „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie" von Ed. von Hartmann (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1880) 251

4. Das Judentum in Gegenwart und Zukunft. Nach Ed. von Hartmann (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1884, 1885) 267

5. Hellwalds Kulturgeschichte und die Juden (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1877) 297

6. Mommsen: „Auch ein Wort über unser Judentum" (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1880) 335

7. Judäa und das Judentum von Theod. Mommsen (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1885) 342

8. Renan und die Geschichte des Volkes Israel (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1887) 378

9. Heinrich von Treitschkes „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert", 2. Band (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1883) 404

10. Dasselbe, 3. Band (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1886) 427

V. Letzter Aufsatz Ludwig Philippsons 453

Wer ist der Richter? (Allg. Zeit. d. Judent., Jahrg. 1890) 455

Anhang. Prof. Dr. Hermann Cohen an der Universität Marburg. Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons 459

Über die Bedeutung des Buches zur Geschichte der physiologischen Anthropologie in der griechischen Philosophie 461

III. Religion.

(Fortsetzung.)

6. Der Teufelsglaube.

Es ist selbst für denjenigen, der nicht unmittelbar daran beteiligt ist, ein großartiges Schauspiel, zu beobachten, wie seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts in zahllosen Bekennern des Christentums, Theologen wie Laien, das Ringen des rationellen Geistes mit den Glaubenssatzungen der Kirche vor sich geht. Wir sagen mit Grund: seit dem Anfang des vorigen Jahrhunderts; denn die Reformation des sechzehnten Säkulums hatte es nur mit den Gebrechen der Hierarchie und deren Konsequenzen zu tun, nicht aber mit den eigentlichen Dogmen, die sie nur im streng Augustinischen Sinne wiederherstellte.

Es ist bekannt, daß dieser Rationalismus einige Jahrzehnte lang auch die protestantische Theologie beherrschte, dann aber wieder aus ihr verdrängt ward, und selbst Vermittlungsversuche, wie die Schleiermachers, keinen Bestand erlangten. Aber dieser Sieg der Orthodoxie war von keinem großen inneren Gehalte; denn in zahllosen Individuen erblaßten die kirchlichen Dogmen immer mehr, und der Rationalismus, der von der Kanzel und dem Altar verschwunden ist, faßt in den Geistern und im Leben immer mehr Raum.

In der katholischen Kirche hatte dieser Kampf nur einen sehr geringen Eindruck geübt; die feste hierarchische Gliederung verhinderte und märzte sofort jeden Versuch aus, in die Mauer der festgestellten Satzungen einzubrechen. Darum jedoch blieb derselbe Effekt bei der katholischen Laienwelt ebensowenig aus, und unzählige Geister bieten auch hier dasselbe Schauspiel. Es ist bekannt, wie verschieden die Erfolge waren. Der eine Teil ging bis zum Atheismus und Materialismus, der andere baute sich ein eigenes deistisches System aus, der dritte suchte zu vermitteln, ließ einen Teil der christlichen Dogmen fallen, um den anderen aufrecht zu erhalten. Die letzteren vermochten freilich ihre Berechtigung nicht gründlich nachzuweisen. Man flüchtete

sich zwar zu einem gewissen Urchristentum, das die Kirche nach und nach entstellt haben sollte; aber man mußte dies mehr oder weniger nach seiner Phantasie aufbauen, da weder das Neue Testament noch die Kirchenväter ein rationalistisches Christentum begünstigen, und die Kirche doch nur entwickelt und ausgeprägt hat, was als sichtbare Keime in jenen bereits vorhanden. Für uns Juden wird es hierbei oft schwer, eine gewisse Schadenfreude zu unterdrücken, wenn man hier einen schweren Kampf mit Elementen vor sich gehen sieht, welche im Judentume niemals bestanden, oder doch nur eine so sekundäre Rolle spielten, daß ihre Bekämpfung in einer erleuchteteren Zeit kaum nötig war — eine gewisse Schadenfreude, die in dem Bewußtsein wurzelt, daß dieses Judentum von der anderen Seite so viel geschmäht worden und wird, während es in seiner Wesenheit so hehr und erhaben ist. Aber diese Schadenfreude wird bald von zwei anderen Gefühlen verdrängt; denn einerseits nimmt uns ein lebhaftes Interesse ein, zu beobachten, wie sich bedeutende Geister in diesem Ringen heraushelfen, hier beschönigen, dort abschwächen, um sich einen positiven Standpunkt zu erwerben; anderseits werden wir mit Entrüstung erfüllt, wenn wir gewahren, wie diese Herren mit möglichster Sophistik versuchen, dieselben schwachen Seiten des Christentums, die sie bekämpfen, dem Judentume zu insinuieren, und dem Einwurfe zu begegnen, daß hier das Judentum einen weit höheren und reineren Standpunkt einnimmt. Sie können dieses heimliche Gefühl, dieses unwillkürliche Bewußtsein aus sich selbst nicht ganz beseitigen und streben deshalb, es sich und anderen mit Gründen zu verdecken, die bei Lichte betrachtet nicht standhalten können. Hierin liegt auch, beiläufig bemerkt, eine Erklärung der Feindseligkeit, mit welcher neuere jüdische Arbeiten, welche den reinen Lehrinhalt des Judentums darzustellen suchen, behandelt werden, teils indem man sie gänzlich zu ignorieren sucht, teils indem man absprechend über sie urteilt. Hierin begegnen sich Feinde und Freunde des Christentums; die ersteren, Gegner aller positiven Religion, sind dem Judentume ebenso feindlich gesinnt wie dem Christentume, und perhorreszieren jede Verklärung des ersteren wie des letzteren; die Freunde des Christentums aber haben noch näherliegende Motive.

Diese Gedanken wurden von einer neuen Arbeit des Herrn Albert Réville in der Revue des deux mondes vom 1. Januar lebhaft in uns geweckt.

Vor kurzem erschien von Professor Gustav Roskoff in Wien eine dickleibige „Geschichte des Teufels“. Auf Grund dieses Werkes gibt Herr Réville von seinem Standpunkte eine Geschichte des Teufels, d. h. des Teufelsglaubens. Er geht von dem Gesichtspunkte aus, daß dieser Teufelsglaube auch in der christlichen Welt verschwunden und der Satan von seinem Thron gestürzt sei, den er so lange und mit furchtbarer Wirksamkeit eingenommen. Wie aber nun hierbei mit den Dogmen der christlichen Kirche, wie mit der Christuslehre fertig werden? wie diese bekennen und dennoch den Teufelsglauben aufgeben, der in jenen Dogmen einen so integrierenden, im Grunde so unentbehrlichen Platz einnimmt? Es versteht sich, daß wir uns speziell mit dieser Frage nicht zu beschäftigen haben. Réville geht, wie es unumgänglich, die Geschichte des Glaubens an die Existenz eines bösen Prinzips, an das Dasein einer satanischen Gottheit, durch. Er mußte hierbei auf die Religion des Judentums und auf unsere Heilige Schrift kommen, ebenso wie auf das Neue Testament. Dies ist es nun, was uns interessiert, und worauf wir etwas näher eingehen müssen.

Der Verfasser zeigt zuerst, daß ursprünglich bei allen Naturvölkern und in allen Naturreligionen der Dualismus einer guten und bösen Gottheit, einer dem Menschen nützlichen und schädlichen, vorhanden sein mußte, und daß die alten Völker, durch die Furcht bewogen, noch mehr der letzteren als der ersteren ihre Huldigungen darbrachten. Auch bei den semitischen Nationen findet er dies im Baal und Moloch. Er muß dagegen zugeben, daß der jüdische Monotheismus einen solchen Glauben, daß neben dem einzigen Gotte noch ein ihm, wenn auch nicht gleiches, doch ähnliches Wesen existiere, welches das Böse repräsentiere, weit von sich weise. Er muß zugeben, daß das sogenannte Alte Testament Gott als die einzige Quelle alles Geschehenden, dessen was uns als Gut oder als Böse erscheint, als die Allmacht, neben welcher keine andere göttliche Macht besteht, lehrt. Er sagt: „Jehova, einmal als einziger wahrhafter Gott angebetet, hat, ja kann keine Nebengötter haben. Er hält in seiner Hand alle Kräfte, alle Fäden des Weltalls. Nichts geschieht, nichts entsteht auf der Erde, das er nicht wolle, und mehr als ein hebräischer Autor schreibt ihm ganz direkt, ohne das geringste Bedenken, die Eingebung von Irrtümern und Fehlern zu, welche man später dem Satan zuerteilt. Jehova verhärtet diejenigen, welche er ver-

härten will, Jehova zerschmettert diejenigen, welche er zerschmettern will, und niemand hat das Recht, ihn deshalb zur Rechenschaft zu ziehen; aber da man ihn auch für allgerecht hält, gibt man zu, daß, wenn er das Herz der Bösen verhärtet, dies deshalb geschieht, damit sie selbst ihre eigne Grube graben, und daß, wenn er nach seinem Belieben die Freuden und Leiden verteilt, er damit die Gerechten belohnt und die Ungerechten straft.“ Drei Punkte gibt es im Pentateuch, die gewöhnlich von den christlichen, auch von einem Teil späterer jüdischer Exegeten zum Anknüpfungspunkt an den Teufelsglauben verwendet werden. Zuerst die Schlange im Paradiese, in die sich Satan verkleidet haben soll. Réville ist vorurteilsfrei genug, um dies zurückzuweisen. Der heilige Text gibt auch nicht die entfernteste Veranlassung dazu. Die Strafe, die hernach über die Schlange kommt, daß sie „auf dem Bauche gehen und Staub essen soll“, zeigt hinlänglich, daß nur an das Tier gedacht und die Ursache seiner eigentümlichen Beschaffenheit gegeben, sie aber in dieser Erzählung allegorisch als Bild der erwachenden Begierde, des sich entwickelnden Gelüstes verwendet werden soll, wie ein Baum mit seiner Frucht als das Bild der Erkenntnis des Guten und Bösen. (S. unser Bibelwerk z. St. [2. Aufl., Bd. I, S. 15].) Eher, meint Réville, könnte man einige Trümmer eines primitiven Dualismus, des Glaubens an ein oppositionelles Wesen, in dem Asasel finden, für welchen am Versöhnungstage (3. Mos. 16) ein Bock in die Wüste entsendet ward. Aber, fügt er hinzu, in der historischen Zeit war der Sinn dieser Zeremonie selbst bei denjenigen verlorengegangen, welche sie vollzogen. Hiermit ist denn allerdings auch dieses dunkle Moment kein wirklicher Anknüpfungspunkt, und wurde erst später wieder ein Spielball der Exegeten. Erst sehr spät nahm man in jüdischen Kreisen das Wort Asasel für den Namen eines bösen in der Wüste hausenden Dämons an, wie im Buche Henoch, in Pirke R. Elieser, im Nasaräerbuche, im Sohar (II, f. 184, 2). Im Talmud dagegen wird Asasel teils als Name eines Berges, wohin das Sündopfer geschickt ward (Jom. 27, 2), teils als „fortzusendender Bock“ (Mischna, Jom. 4, 2. 6, 2) erklärt, was jedoch etymologisch nur gezwungen und in der Wortverbindung des Textes schwierig ist. Neuere Grammatiker erklären es „zu völliger Hinwegschaffung der Sünden“, und mögen auch hiergegen grammatische Bedenken erhoben werden können, so gibt uns doch Vers 22 den bestimmtesten Erweis, daß diese Er-

klärung die angemessenste ist, und der Glaube an ein besonders zu versöhnendes Wesen durchaus nicht angedeutet wird. Denn es heißt daselbst: „Daß der Bock auf sich trage alle ihre Sünden in ein ödes Land, sende er den Bock in die Wüste.“ Das Senden des Bockes in die Wüste ist also die Hauptsache, und soll symbolisch das Hinwegschaffen aller Sünden und ihr Verschwinden, wo sie nichts schaden können, bedeuten. (S. unser Bibelwerk z. St. Bd. I, S. 616.) — Die dritte Stelle ist 1. Mos. 6, 1—4, wo die בני האלהים sich mit den בנות האדם verehelichen, woraus die „Gewaltigen, welche von alters her Männer von Ruhm waren“, entstanden. Bekanntlich wurden diese Bne Elohim als Engel erklärt, und später die Vorstellung von „abgefallenen Engeln“ damit verbunden. An der obenangeführten Talmudstelle z. B. werden solche Engel namentlich aufgeführt und der Asasel als Sühnopfer für ihre Taten angesehen. Hiergegen wird von anderen Erklärern Elohim hier wie an anderen Stellen (2. Mos. 4, 16. 7, 1. Ps. 82, 6) als mächtig, herrschend, richtend gedeutet, so daß jene Bne Elohim im Gegensatz zu den Bnoth Haadam die durch Intelligenz und entwickelte Körperkraft herrschend gewordene Kaste, welche eine gewisse gesellschaftliche Ordnung geschaffen und aufrecht gehalten, bezeichnen (s. unser Bibelwerk z. St., Bd. I, S. 29).

Wie aber auch die angeführten Stellen gedeutet werden, so muß man doch anerkennen, daß an denselben von einer diabolischen Macht, von der Existenz eines bösen Geistes, durchaus ebensowenig die Rede ist wie in allen Schriften, welche zu den „früheren und späteren Propheten“ (mit Ausnahme des Secharja) gezählt werden. Allerdings wird in diesen Büchern an vielen Stellen von Engeln gesprochen, die jedoch überall, wie schon der Name anzeigt, als Boten Gottes, als Werkzeuge desselben zur Erfüllung seines Willens, zur Vorbereitung und Vollstreckung seines Gerichtes gekennzeichnet werden, so daß an vielen Stellen wechselnd bald von Engeln, bald von Gott selbst gesprochen wird. Sie sind also identisch mit der Macht Gottes selbst und mit deren Äußerungen in der Natur wie in dem Geschicke der Menschen; sie werden ebensogut verwendet, um den Menschen Gunst und Glück zu erzeigen, wie Strafe und Unglück an ihnen zu vollziehen, niemals aus eigenem Beweggrund und Willen, sondern stets nach dem Ratschluß und im Auftrage Gottes. Dies ist die Lehre der Heiligen Schrift selbst. Daß nebenbei die Volksmasse aus der allgemeinen heidnischen Welt Vorstellungen von bösen Geistern, von schäd-

lichen Dämonen gehabt habe, muß wohl angenommen werden, da das Gesetz selbst das Darbringen von Gaben für solche Geister streng verbietet. Aber das Dasein derselben ist hiermit ebensowenig zugestanden wie mit dem Verbot des Molochopfers die Existenz eines Moloch. Vielmehr lehrt die Heilige Schrift durchaus, daß Gott die unbedingte Allmacht ist, und daß er die Welt „sehr gut", d. h. vollkommen geschaffen hat, daß er nach Gerechtigkeit und zugleich mit Barmherzigkeit die Menschenwelt, Völker wie einzelne, leitet, daß der Mensch freien Willen hat, sein Tun aus eigenem Entschlusse entsteht und er daher für dasselbe verantwortlich ist. Das Böse ist daher nur eine Beziehung des Menschen zu Gott und zu sich selbst in seinem Tun, und was ihm von außen her geschieht, kommt von Gott und dient ihm zum Heile, mag es ihm für den Augenblick als gut oder übel erscheinen. Diese Lehre wurde vom Talmud in den beiden kleinen Sprüchen zum Ausdruck gebracht: „Du mußt Gott danken für das Üble wie für das Gute," denn „Alles geschieht zum Guten". Diese Axiome schließen jeden Dualismus, jedes selbständige, mit Machtvollkommenheit ausgerüstete, oder doch mit Gott rivalisierende böse Prinzip aus, und sind eher direkt gegen solche heidnische Begriffe gerichtet, als daß sie sie zulassen oder gar begünstigen sollten.

Dennoch begegnen wir dem Namen Satan in der Heiligen Schrift. Zuerst in der Einleitung des Buches Hiob. Unter den Bne Elohim, die sich vor Gott versammeln, erscheint auch Hasatan, der die Erde durchstreift hat. Er zweifelt an der Schuldlosigkeit und Gottesfurcht des Menschen und will denselben nur aus Egoismus handeln lassen, während Gott den Hiob als ein Beispiel eines schuldlosen und gottesfürchtigen Menschen, der um der Liebe zu Gott willen tugendhaft handelt, hinstellt. Der Satan erhält darauf die Erlaubnis, Hiob durch große Leiden, durch Verlust seines Eigentums und seiner Kinder, und endlich durch schmerzhafte Krankheit in Versuchung zu führen. Dies geschieht, Hiob besteht die Prüfung und erhält Ersatz für das Verlorene — vom Satan ist nicht wieder die Rede. Man erkennt leicht, daß man es hier nur mit einem poetischen Bilde, mit einer dichterisch verfaßten Allegorie zu tun hat. Die eigentliche Durcharbeitung der großen religions-philosophischen Frage: ob in dem Menschen das reine Gute, die Schuldlosigkeit und Tugendhaftigkeit, die Hingebung an die Nebenmenschen und an Gott wirklich bestehe, und wie dann die den Guten widerfahrenen Leiden mit der Ge-

rechtigkeit Gottes auszugleichen sind, diese Durcharbeitung, welcher das Buch Hiob gewidmet ist, weiß nach dieser Einleitung nichts von einem Satan, von einem Versucher, einem Ankläger als einem wirklichen und wirkenden Wesen. Die Bne Elohim kommen 38, 7 in den Worten vor: „Indes zumal die Morgensterne jauchzten und alle Gottessöhne jubelten," nämlich bei der Schöpfung der Erde (Vers 4—6). Auch wird von den Engeln ausgesagt, daß sie selbst nicht fehlerlos seien (4, 18). Wie der Verfasser des Buches poetische Einkleidung liebt, ersieht man aus 4, 12 ff., wo die Lehre über die Schuldhaftigkeit des Menschen in einem Traumgesicht von einem Geiste, von einer Gestalt, verkündet wird. In dieser Durcharbeitung wird überall alles, was dem Menschen begegnet, scheine es ihm gut oder böse, als von Gott ausgehend gelehrt. Schon im 2. Kapitel heißt es Vers 10: „Das Gute nehmen wir an von Gott, und das Böse sollten wir nicht annehmen?" und 1, 21: „Der Ewige gab und der Ewige nahm, des Ewigen Name sei gepriesen." Hieraus geht überdeutlich hervor, daß in dem poetischen Bilde in der Einleitung der Satan nichts anderes als eine allegorische Personifikation des Zweifels an der Schuldlosigkeit und Tugendhaftigkeit eines Menschen ist, nicht aber den Glauben an die Existenz eines bösen Prinzips bedeutet. — In der vierten Vision des während der ersten Regierungsjahre des Perserkönigs Darius (520) wirkenden Propheten Secharja II (3, 1 ff.) soll Israel von der auf ihm noch haftenden Verschuldung freigesprochen und gereinigt werden. Zu diesem Ende sieht der Prophet Israel personifiziert im Hohenpriester, die Anklage oder Verschuldung im Satan, die Freisprechung und Reinigung im „Engel des Ewigen". Der Satan wird abgewiesen, dem Hohenpriester werden die schmutzigen Gewänder abgenommen und Feierkleider angelegt. Das Allegorische und Symbolische ist hier so klar ausgesprochen, daß es weiterer Erörterung nicht bedarf. — Endlich, als 2. Sam. 24, 1 ff. erzählt wird, daß David wider den bestehenden Gebrauch das Volk zählen ließ, und infolgedessen eine Pest ausbrach, heißt es: „Und nochmals entbrannte der Zorn des Ewigen wider Israel, und er erregte David zu sprechen: Geh, zähle Israel" usw.

Dasselbe spricht der Chronist (1. Chron. 21, 1) so aus: „Und ein Ankläger (שטן ohne Artikel, während es an den beiden anderen angeführten Stellen השטן heißt) erhob sich wider Israel und erregte David, Israel zu zählen."

Aus Vers 7 geht es deutlich hervor, warum dies der Chronist getan. Der metaphysierende Theologe findet einen Widerspruch darin, daß der böse Gedanke in David von Gott angeregt und die Tat doch von ihm bestraft sein sollte. Er gibt dem ganzen Vorgang den Charakter des Visionären, und personifiziert die Begierde in David als „einen Satan".

Wir können aus diesen drei Stellen höchstens entnehmen, daß sich für dichterische und visionäre Darstellung, namentlich bei den Späteren, die böse Begierde, der böse Gedanke, welche den Menschen in Versuchung führen und gegen ihn zeugen, personifizierte, und diese Personifikation allmählich mit dem Worte Satan bezeichnet ward.

Dies wird am einsichtlichsten, wenn wir den sonstigen Gebrauch dieses Wortes in den früheren Büchern der Heiligen Schrift in Betracht ziehen. Hier sind es vorzüglich Menschen, die mit dem Worte Satan belegt werden. Die Philister, die gegen Saul ziehen, schicken David vom Heere zurück, damit er ihnen nicht zum „Satan im Kriege", d. h. zum Widersacher, der in der Schlacht zu seinem Volke übergeht, werde (1. Sam. 29, 4). Abischai will David bereden, Schimei zu töten. David weist jenen zurück, als einen, der ihm Satan sein will, d. h. ihn zu einem Irrtum verleiten und in Israel verhaßt machen will (2. Sam. 19, 23). Den Edomiter Hadad, der gegen Salomo auftritt, nennt 1. Kön. 11, 14 einen „Satan gegen Salomo", d. h. Widersacher, der ihn bekämpfen will. Ebenso Vers 23 den Reson und Vers 25, weil er ein hartnäckiger Gegner Salomos war. Erklärte Feinde werden mit diesem Worte auch Psalm 38, 21. 71, 13 genannt, anschuldigende Menschen 109, 4. 29. In Vers 6 desselben Psalms wird um ein Gericht über den ungerechten Richter gebeten, und ein „Satan soll ihm zur Rechten stehen", d. h. ein Ankläger, der ihn vor jenem Richter anklagt, ein Bild, wie es in der Vision Secharjas als von Engeln wieder erscheint. Endlich haben wir 4. Mos. 22, 22. 32 anzuführen, wo ein Engel auszieht, den Bileam zu hindern, das Böse zu tun, das Bileam gegen Israel ausführen will; beide Male wird vom Engel לשטן gesagt, der Bileam verhindern will, „einen verderblichen Weg" zu gehen, also doch jedenfalls als ein guter Engel damit bezeichnet wird. Der Gang, den also das Wort nahm, um bei den Spätern eine Personifikation der bösen Begierde, des Zweifels und der Anschuldigung gegen den Menschen zu werden, ist durchaus klar. Kehren wir nun zu Herrn Réville zurück.

Wir resumieren aus unserer früheren Auseinandersetzung:

1. Die Bücher des sogenannten Alten Testaments, d. i. also unserer Heiligen Schrift, verwerfen entschieden jeden Glauben an die Existenz eines bösen Prinzips, des Geistes der Verneinung, an den Satan, den Teufel, sondern die ganze Lehre derselben spricht die vollkommene Schöpfung der Welt durch Gott aus, und daß das, was wir böse nennen, nur ein Verhältnis, eine Beziehung und Anschauung des Menschen zu Gott und zu sich selbst ist.

2. Es ist kein wirklicher Anhaltspunkt in diesen Schriften für den Teufelsglauben vorhanden, und der Gebrauch des Wortes Satan tut dar, daß es zur Bezeichnung von Menschen, selbst von einem guten Engel, und endlich in poetischer, visionärer und allegorischer Weise verwendet wurde, um den bösen Gedanken, welcher den Menschen in Versuchung führt und dann gegen ihn zeugt, dichterisch zu personifizieren.

3. Allerdings nahm das jüdische Volk aus dem Heidentume die Vorstellung von Dämonen, bösen Geistern mit herüber, wie die dagegen sprechenden Gesetze erweisen, ohne daß jedoch in der biblischen Zeit dieser Aberglaube eine besondere Entwicklung oder irgendeine Geltung in Leben und Lehre gewann.

Herr Réville stellt diese Sätze nicht in Abrede, wenn er sie auch nicht so klar und bestimmt formuliert und aufstellt. Indem er dann zum sogenannten Neuen Testamente übergeht, muß er zugestehen, daß der Teufel mit seiner Legion böser Geister in demselben eine große Rolle spielt; er muß zugestehen, daß dieser Glaube sich bereits in den ersten Zeiten des Christentums außerordentlich entwickelte, daß er zum Dogma der christlichen Kirche wurde und in dem Katechismus derselben eine wesentliche Stelle einnimmt, weil er eben in dem Aufbau der christlichen Dogmen ein unentbehrlicher Baustein geworden. Wie sucht er nun über diesen Stein des Anstoßes hinwegzukommen? Er stellt zuerst die Behauptung auf: je mehr die messianische Idee im jüdischen Volke heranwuchs, desto mehr habe sich der Gedanke eines bösen Geistes als Hinderers und Widersachers des Messias im jüdischen Volke entwickelt. Er beruft sich dabei auf die Apokryphen. Dies ist aber irrig, denn dieselben enthalten nichts von einem Messias, der mit einem Satan ringt, sondern es ist nur das Buch Tobit, also eine populäre Unterhaltungslektüre, welches von „Asmodi, dem bösen Geiste“ und „Raphael, dem guten, guten

Engel", seinem Gegner, erzählt. Wie kindlich grob diese, aus Babylon und Persien stammende Vorstellung war, ersieht man daraus, daß der böse Geist vor dem Geruche der geräucherten Leber eines gewissen Fisches entflieht, und zwar in die Wüste „nach dem obersten Teil von Ägypten" (8, 3)[1]). Nein, Herr Réville kann für seine Behauptung keinen Beweis heranbringen, als ob der Satan durch die messianische Idee einen dogmatischen Platz im Judentume gewonnen hätte. Wohl gehört es zu den jüdischen Vorstellungen, daß dem Erscheinen des Messias eine Zeit außerordentlicher Leiden für alle Bewohner der Erde und insonders für das jüdische Volk vorangehen werde, aber diese ist nicht im entferntesten mit dem Satan als Urheber dieser Leiden, den deshalb der Messias niederschlagen müsse, verbunden. Herrn Réville beliebt dies nur, teils um das spätere christliche Dogma bereits durchschimmern zu lassen, teils um zu erklären, warum Jesus, um bei dem jüdischen Volke Eindruck zu machen, sich auf diesen Glauben habe einlassen müssen. Weil, sagt er, die messianische Idee im Neuen Testament viel mehr vorkommt als im Alten, kommt auch der Teufel mit seinen Geistern im Neuen öfter als im Alten vor. Wir brauchen diesen Satz (S. 111) nur anzuführen, um das Schielende in demselben fühlbar zu machen.

Er sagt nun: „Es ist eine Frage, welche die modernen Theologen, die an den Teufel nicht glauben, viel beschäftigt hat, zu wissen, ob Jesus selbst den Glauben seiner Zeitgenossen hinsichtlich des Satanismus geteilt habe. Indes müssen wir sagen, daß nichts uns autorisiert zu denken, Jesus habe sich hergeliehen, aus Nachgiebigkeit für den Volksaberglauben einen Glauben zu heucheln, den er nicht teilte, aber wir fügen hinzu, daß die Prinzipien seiner Religion in sich selbst nicht günstig für diese Art Glauben waren. Jesus macht aus dem Glauben an den Teufel keine Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes, und würde der Teufel nur eine Idee, nur ein Symbol sein, so würden diese Bedingungen buchstäblich dieselben bleiben. Deshalb, wo Jesus in einer abstrakten, allgemeinen Weise ohne Berücksich-

---

[1]) Außerdem spricht Baruch 4, 35 von bösen Geistern, welche in den Trümmern der, Juda feindlichen Städte wohnen. Der Name Satan kommt in keinem Buche der Apokryphen vor; nur Weish. Salom. 2, 24 wird der Teufel *ὁ διάβολος* als die Schlange genannt, die Eva verführte, indem durch „seinen Neid der Tod in die Welt gekommen," so daß diejenigen, welche dem Teufel folgen *οἱ τοῦ διαβόλου μερίδος ὄντες*, dem Tode verfallen.

tigung der Zeit- und Ortsverhältnisse spricht, hält er die Person des Satans regelmäßig von dem Gebiete seiner Unterweisung fern. Z. B. erklärt er, daß unsere bösen Gedanken aus unserem Herzen kommen, nach der Theorie vom Satan hätte er sie auf den Teufel zurückführen müssen. Überall ist es sichtbar, daß er sich des Volksglaubens als einer Form, eines Bildes bedient, welchem er selbst keine positive Wirklichkeit zuschreibt.“ So Herr Réville, der, während er dem Alten Testamente den Ursprung dieser Vorstellung zu imputieren geneigt ist, Jesus durchaus sich des Teufels nur als eines Symbols, einer parabolischen Figur bedienen lassen will. Aber Herr R. steht hier nicht bloß mit dem Zeugnis der Kirche in Widerspruch und mit dem Neuen Testamente, sondern auch mit sich selbst. Er verwahrt sich feierlich dagegen, Jesus habe aus Nachsicht gegen den Volksglauben Ansichten geheuchelt, die er nicht teilte, d. h. doch nichts anderes, als: er hat an den Teufel geglaubt, und doch soll er ihn beseitigt haben, wo er seine wirkliche Überzeugung ausgesprochen. Ist es wirklich nur symbolisch, wenn die drei Evangelisten übereinstimmend berichten (Matth. 4, 1 ff.), daß der Teufel Jesus in die Wüste, dann auf die Zinnen des Tempels und endlich auf einen sehr hohen Berg geführt habe, wo dann genau die eigenen Worte Jesu angeführt werden? Hat es keine positive Wirklichkeit, wenn immer wieder erzählt wird, daß er aus „vielen Besessenen die Geister durchs Wort ausgetrieben“ (das. 8, 16 und oft)? Ist es nicht höchst positiv, wenn in allen drei Evangelien sehr ausführlich die Austreibung der bösen Geister in eine Herde Schweine mit all den dabei gewechselten Reden zwischen Jesus und den Geistern berichtet wird? Und es sind nicht bloß Geister, sondern „der Teufel“ selbst, der ausgetrieben wird (Matth. 7, 22. 9, 33 und oft). Ist es nicht das Wort Jesu selbst (Matth. 10, 28): „Und fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, die Seele aber nicht zu töten vermögen. Fürchtet vielmehr den, welcher vermag Seele und Leib zu verderben in der Hölle?“ Lehrt er nicht selbst (12, 28), daß er „die Teufel durch den Geist Gottes austreibe, und demnach das Reich Gottes gekommen ist“? Lehrt er nicht (13, 39), daß „der Feind, der das Böse aussäet, der Teufel ist“? In der Schilderung des Jüngsten Gerichtes (25, 41) heißt es: „Alsdann wird er sprechen auch zu denen zur Linken: Weichet von mir, Verfluchte, in das ewige Feuer, das dem Teufel bereitet ist und seinen Engeln!“ Doch genug; diese wenigen

Zitate genügen wohl, zu zeigen, daß, solange wir für die Lehre Jesu die Evangelien als einzige Quelle haben, der Glaube an die wirkliche Existenz des Satans, als des Geistes des Bösen, nicht von dieser Lehre getrennt werden kann, und daß die Kirche mit diesem Dogma vollständig in der Lehre Jesu stehe[1]). Dem widerspricht es nicht, daß das eigene Herz als die Quelle böser Handlungen bezeichnet wird, denn in diesem Herzen hat ja nach jener Lehre der Teufel seinen Schauplatz, und es kommt darauf an, ob das Herz den Inspirationen desselben folgt oder nicht.

Wir müssen also den Versuch des Herrn Réville als völlig gescheitert ansehen. Er widerspricht den kirchlichen Dogmen, widerspricht zahllosen Stellen des Neuen Testamentes und kann dennoch von der Person Jesu selbst den Glauben an die wirkliche Existenz des Teufels und an seine Bedeutung im „Reiche Gottes" nicht trennen. Ebensowenig gelingt es ihm, eine dogmatische Bedeutung des Satans im Judentume, einen systematischen Zusammenhang desselben mit der Lehre des Judentums nachzuweisen. Die Sache verhält sich vielmehr so, daß zur Zeit des Ursprungs des Christentums in der jüdischen Volksmasse der Glaube an böse Geister, Dämonen, welche besonders viele Krankheiten, vorzüglich Geistesstörungen in den Menschen hervorbringen, ein Glaube, der bei allen alten Völkern, auch bei den Griechen und Römern, vorhanden, stark verbreitet war. Auf diesen Glauben stellte sich das Christentum, entwickelte ihn systematisch zum Satanismus und bediente sich des letzteren, um die messianische Idee nach der Richtung hin zu entwickeln, die der christlichen Dogmatik notwendig war. Ja, diese Verbindung des Messias und des Satans ist das eigentliche christliche Produkt, war aber niemals im Judentume vorhanden. Wir wollen dies beweisen. Die jüdischen Schriftsteller, welche bald nach Jesus lebten, Philo und Josephus, wissen von Satan und Teufel (*διάβολος*) nichts; diese beiden Namen kommen nirgends bei ihnen vor, hingegen Dämonen *δαίμονες, δαιμόνια*. Philo aber erklärt sich im Grunde gegen die Existenz solcher; denn er sagt, daß die Philosophen Dämonen

---

[1]) Wir begnügen uns hier mit diesen wenigen Zitaten, weil die Sache zu bekannt und unzweifelhaft ist. Jeder Bearbeiter des Neuen Testaments zeigt, in welchem systematischen und dogmatischen Zusammenhange die Lehre vom Teufel und seinen Dämonen in den Schriften des Neuen Testaments erscheint, so daß sie von der christlichen Doktrin nicht getrennt werden kann.

nennen, was in der Schrift Engel heiße, und sie seien nichts anderes als Seelen, die keinen Körper angenommen und die im Raume umherschweben, als Vollstrecker des göttlichen Willens, und die der gemeine Haufe, je nachdem Gutes oder Böses vorkommt, gute oder böse Geister nenne (De gigantibus f. 284 ff. De somniis f. 586 ff.). Bei Josephus dagegen hat der Volksglaube volle Wurzel gefaßt. Nicht allein daß er (mit Bezugnahme auf 1. Sam. 16, 14) den Saul von Dämonen in seinem Geiste stören, ihm Würgen und Erstickungen bewirken läßt, die nur durch Gesang und Musik zerstreut werden können (Jüd. Altert. 6, 8. 2), sondern (das. 8, 2. 5) er schreibt dem Salomo die Kunst, böse Geister zu beschwören und die Menschen, die von ihnen leiden, zu heilen zu. Salomo habe Gesänge und Beschwörungsformeln verfaßt, durch welche die Dämonen herausgeschafft werden, daß sie niemals zurückkehren. Er fährt fort: Diese Art der Heilung ist bei uns stark in Geltung, und nun erzählt er von einem gewissen Eleasar, der in Gegenwart Vespasians und seiner Söhne Menschen, die von Dämonen besessen waren, durch allerhand Mittel von ihnen befreit habe. Auch im Jüd. Krieg 7, 6, 3 erzählt er von einer Pflanze: „Die Dämonen, das sind die bösen Geister schlechter Menschen, die in die Lebenden hineinfahren und sie töten, wenn ihnen nicht schnelle Hilfe geleistet wird, werden von dieser Pflanze ausgetrieben, wenn man sie den Kranken auch nur nahebringt.“ Im Talmud selbst bleibt der Begriff des Satans stets sehr schwankend. Baba Bathra 16, 1 wird erklärt, Satan ist die böse Begierde und ist der Todesengel[1]); alle drei sind also ein und dasselbe. Dann heißt es weiter: „Er steigt herab und verleitet, steigt hinauf und klagt an, nimmt Erlaubnis und nimmt die Seele“[2]), das ist nichts anderes, als der Satan in der Einleitung zum Hiob, denn der Satan erscheint in voller Verbindung mit Gott, steigt zur Erde hinab und reizt den Menschen zum Bösen, steigt dann vor Gott hinauf, um die Bestrafung des Menschen zu fordern, und verlangt die Erlaubnis, den Menschen durch Leiden zu plagen und ihn selbst zu töten. Alles dies ist weit davon entfernt, dem Satan aus seiner populären, unbestimmten Vorstellung zu verhelfen, ihn zu dogmatisieren, und ihn so der Glaubenslehre des Judentums aufzudrängen. Wenn auch bei weiterer Entwick-

---

[1]) הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות

[2]) יורד ומתעה עולה ומרגיז נוטל רשות ונוטל נשמה

lung im Talmud der Satan öfter die Rolle des Versuchers und Verführers übernimmt, z. B. gegen Abraham und Isaak bei der Opferung, gegen die Israeliten beim goldenen Kalbe, gegen David beim Erblicken der Bathseba — so bleibt er doch stets ein großer Verehrer der Thora, und ist z. B. neidisch auf die Übergabe derselben an Israel. Als, wie Sabbat 89, 1 erzählt wird, Moses vom Herrn herabkam, kam Satan vor Gericht und sprach: Wo ist die Thora? Die Antwort lautete: Ich habe sie der Erde gegeben; sofort eilte Satan zu dieser, dann zum Meere, zum Abgrund, endlich zum Tode, aber nirgends fand er sie, sie hatten alle von ihr gehört, aber wußten nicht, wo sie wäre. Noch einmal kehrt Satan zu Gott zurück und klagt, daß er sie überall gesucht und nicht gefunden, und wird nun an Moses gewiesen. — Überhaupt ist der Satan bei der jüdischen Masse durchaus nicht im Rufe übermäßiger Klugheit, und man konnte derselben z. B. die Vorstellung beibringen, daß der Teufel durch die verschiedenen Schofartöne in Verwirrung gerate, daß er auf Individuen zweier Nationen nichts auszurichten vermöge oder dergleichen mehr. — Während also der Satanismus im Judentume durchaus eine dürftige Pflanze blieb und niemals einen dogmatischen Wert erlangte, gewann allerdings die Geisterwelt an sich, die Engel und die schädlichen Geister, eine üppige Ausbildung, und ganz nach dem Muster der Engel des Lichts und der Geister der Finsternis in der persischen Mythologie wurden die Bewohner der beiden Reiche in ungemessener Zahl und zum buntesten Spiel der Phantasie ausgedehnt.

Vor dem Lichte einer höheren Bildung schwanden daher ohne Geräusch diese Phantasiegebilde aus dem Bewußtsein selbst der jüdischen Masse — das Christentum mag zusehen, wie es seinen dogmatischen Satanismus loswerde!

7. Die Symbolik des mosaischen Heiligtums.

In der teils steinigen, teils grasbedeckten Wüste auf der sinaitischen Halbinsel und darüber hinaus, errichtete Moses jetzt vor ungefähr 3400 Jahren ein Heiligtum, eine Kultstätte für das wandernde Volk, das noch lange Zeit umherirren sollte, bis es sich feste Wohnstätten erobert hätte. Diesem Bedürfnisse gemäß konnte das Heiligtum kein fester Bau gleich den riesigen Tempeln Ägyptens, sondern es mußte leicht aufzurichten, leicht auseinanderzunehmen und fortzuschaffen sein. Infolgedessen durfte es auch nur aus nicht zu schweren Werkstücken bestehen, sondern nur aus Balken, Brettern, Stangen, Teppichen, Vorhängen und mäßiggroßen Gerätschaften zusammengesetzt werden. Es war ein Zelt (אֹהֶל), kein Prachtbau, der die Bewunderung dessen erregte, der sich ihm nahte. Es vermochte nur zu imponieren durch den Gedanken, der ihm eingesenkt, durch die Bedeutung, die ihm gegeben worden. Nur 30 Ellen lang, 10 Ellen breit und 10 Ellen hoch, in einem Hofe stehend, der in einer Länge von 100 Ellen und einer Breite von 50 Ellen von weißen linnenen Umhängen umschlossen war, bietet es ein großartiges Bild nur durch die Umgebung, welche die vorgeschriebene Lagerordnung ihm verlieh. Denn vor seiner Morgenseite, wo sich der Eingang befand, schlug die Priesterfamilie ihre Zelte auf, von den andern drei Seiten die drei Geschlechter des Levitenstammes; um diese lagerten zu jeder Seite drei Stämme in je drei Lagern, in möglichst regelmäßiger Ordnung nach ihren Abteilungen mit ihren Standarten. So ist es begreiflich, daß der Anblick dieses um sein Heiligtum so geordnet lagernden Volkes einen tiefen Eindruck auf denjenigen machte, der von der Spitze eines Berges es überschaute, wie es in den Worten Bileams so mächtig ausgedrückt ist. (4. Mos. 24, 2. 5, vergl. 23, 9):

„Wie schön sind deine Zelte, Jakob,
Deine Wohnungen, o Israel!
Wie Täler dehnen sie sich hin,
Wie Gärten an dem Strome,
Wie Aloe, die Gott gepflanzt,
Wie Zedern am Gewässer.

Hierzu kommt ein besonderer Umstand. Alles, was glänzend und prächtig an diesem Heiligtume war, befand sich im Inneren desselben, dessen erster Abschnitt nur durch die Priester, der zweite aber nur durch den Hohenpriester und nur einmal im Jahre betreten werden durfte. Das Volk gewahrte es also nur von seinen äußeren mit unscheinbarem Teppich aus Thachaschfellen behangenen Seiten; denn selbst bei einem Weiterzuge ward alles in Decken gehüllt, also nicht sichtbar. Dennoch war nichts Geheimnis. Die Beschreibung des Ganzen und aller seiner Teile, die Angabe der Formen, der Stoffe, der Farben und Maße waren genau in dem Buche der Lehre gegeben, das jedermann aus dem Volke lesen konnte und sollte, und das in öffentlichen Versammlungen vorgetragen werden mußte. Obwohl also das Innere des Heiligtums nur von den Priestern geschaut wurde, gab es doch hier keine Priestermysterien, vielmehr war alles an diesem Heiligtume dem Volke bekannt, seiner geistigen Vorstellung zugänglich, seinem Verständnis eröffnet. Diese sorgfältige Beschreibung nimmt im Buche der Lehre einen bedeutenden Raum ein, mit ausführlichen Wiederholungen. Hierdurch ist bis auf weniges eben alles an diesem mosaischen Heiligtume so deutlich, so vorstellbar, daß wir noch heute ein vollständiges Bild desselben uns entwerfen können, was bekanntlich mit dem Salomonischen Tempel, nach dessen Schilderung in der Heiligen Schrift, nicht der Fall ist. Da fragen wir uns jedoch um so mehr, was war und was ist noch heute der Zweck dieser sorgfältigen Darstellungen, dieser genauen Angaben durchaus nicht großartiger Maße, einfacher Farben und deren Zusammenstellung, Stoffe und Gestalten? Die Beschreibung zeigt uns, daß nichts an jenem zufällig, nichts dem freien Kunsttriebe überlassen war. Denkt man nun zugleich daran, wie in der Thora selbst die wichtigsten Gesetze über die bedeutendsten Gegenstände nur in scharfen Umrissen, aber durchaus nicht im Detail oder kasuistisch aufgestellt und behandelt werden: so wird es uns klar, daß in diesem Heiligtume, in seiner Einrichtung,

allen seinen Teilen und Geräten bestimmte Gedanken, die mit der gesamten Lehre im engsten Zusammenhange stehen, ausgedrückt und anschaulich gemacht werden sollten — mit einem Worte, daß wir hier Symbolik vorliegen haben. Was heißt Symbol? Eine Handlung oder ein Gegenstand, mit welchen ein bestimmter Gedanke oder auch nur eine gewisse Vorstellung verbunden wird, die an und für sich ihnen nicht einwohnten, so daß sie zu Trägern und Zeichen dieses Gedankens oder dieser Vorstellung gemacht werden. Der symbolische Akt und das symbolische Zeichen haben also eine Bedeutung, welche sie als Handlung und Gegenstand an sich nicht hatten, die ihnen erst beigelegt werden, und die nun von jedermann in ihnen verstanden wird, welcher zu der Gemeinschaft gehört, in der dieses Symbol entstanden ist. Hiermit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß die symbolische Bedeutung einen gewissen Ausgangs- oder Anhaltspunkt am Gegenstande hat, ohne daß dieser jedoch ein zwingendes Moment, ja nur eine logische Verbindung für die erlangte Bedeutung ausmachte. Dies erweist sich schon daraus, daß es symbolische Zeichen gibt, z. B. Farben, welche bei verschiedenen Nationen die entgegengesetzte Bedeutung haben. Solcher Symbole gab es unter allen Nationen und in allen Zeiten, und auch wir haben dergleichen noch heute, nicht bloß auf dem religiösen, sondern auch auf dem politischen Gebiete, im geselligen Verkehr, in Vereinen (z. B. bei den Freimaurern), in Sprache und Schrift, in der Heraldik, in der Blumensprache und dergleichen. Sind nun die meisten, noch jetzt gebräuchlichen Symbole nur konventionell, d. h. durch Übereinstimmung einer Anzahl Menschen in älterer oder neuerer Zeit dazu gemacht: so verhält es sich doch mit der eigentlichen Ursprünglichkeit der Symbolik anders. Im Entwicklungsgange des menschlichen Geistes gab es eine lange Zeit, wo der Verstand noch nicht befähigt war, über Gott, Welt, Mensch, deren Wesen, Beziehungen und Verhältnisse sich klare Begriffe zu bilden und diese im Wort zum Ausdruck zu bringen. Die vollen und kräftigen Empfindungen suchten daher vermittelst der Einbildungskraft in die Erscheinung zu dringen, und diese wählte sich hierzu Gegenstände und Handlungen, denen sie eine Vorstellung einsenkte, welche nun zur symbolischen Bedeutung wurde. Dies war die Ursprungszeit der Mythologien, der ursprünglichen Kultushandlungen, namentlich des Opferkultus, und der zahllosen symbolischen Zeichen im nationalen, staatlichen

und geselligen Leben, um in diesen letzteren eine Ordnung herzustellen und zu bezeichnen, für welche der Verstand die begriffliche Definition noch nicht zu geben vermochte. Manche dieser Symbole haben sich bis auf unsere Zeit erhalten, während andere, die noch heute in Kirche, Staat und Gesellschaft vorhanden sind, erst späteren Ursprungs, und zwar entweder Veränderungen ursprünglicher Symbole oder konventionell gemachte sind. In der Natur dieser ursprünglichen Symbolik lag aber die allgemeine Verständlichkeit derselben. Wie sie eben aus einem inneren Prozesse der Einbildungskraft und der Empfindungswelt ohne klares Verstandesbewußtsein hervorging, mußte sie sich doch aus Elementen zusammensetzen, welche der allgemeinen Anschauung angehörten, welche jedes Auge so ansah, jedes Ohr so vernahm. Die Bedeutung des Symbols brauchte daher nicht gelehrt zu werden, ja, sie konnte damals gar nicht gelehrt werden, weil die Begriffe und für diese das Wort noch fehlten. Das Symbol war ohne Wort allen verständlich. Dies war der Unterschied zwischen der ursprünglichen Symbolik und der späteren konventionellen; die erstere war der Ausdruck jener Zeit für den Gedanken, die letztere bildete sich für den Gedanken ein Zeichen, teils um ihn denen vorzuenthalten, die ihn noch nicht kannten, teils um ihn denen nicht wiederholen zu müssen, die ihn kannten. Ebenso lag es aber im Verlaufe, daß, je mehr der Verstand sich entwickelte, je befähigter er wurde, sich klare, scharfe, abgrenzende Begriffe zu bilden, sich über das Wesen der Dinge und Verhältnisse ein helles Bewußtsein zu schaffen, alles dies in Worten zu denken und auszusprechen, desto mehr das Verständnis der Symbolik sich verlor. In der fortschreitenden Verstandesentwicklung entstanden die Begriffe nicht aus den Symbolen, bildeten sich nicht etwa aus diesen heraus, sondern selbständig aus sich selbst. Dazu wären auch die Symbole nicht angetan gewesen, deren Bedeutung nicht logisch, sondern nur auf dem Wege der Einbildung mit dem Gegenstande verbunden war. Die vom Verstande gebildeten Begriffe waren daher von den Symbolen völlig losgelöst, frei, unabhängig, fanden sich in den Symbolen gar nicht wieder, und so geriet die Bedeutung der Symbole, für welche das ursprüngliche unmittelbare Verständnis abstarb, in Verfall, in Vergessenheit, in Mißverständnis: die Symbole verloren ihren Inhalt und wurden nur zu hergebrachten geheiligten Formen. — Wir haben daher für die ursprüngliche Symbolik auf dem reli-

giösen Gebiete eine dreifache Zeit zu unterscheiden. Die erste ist die des Ursprungs der Symbolik, d. h. des religiösen Lebens im Menschengeiste, wie es zum Ausdruck in Handlung und Zeichen ringt; die zweite, wo in einzelnen Geistern die Begriffswelt sich bereits entfaltet und sich in Lehrsätzen und Aussprüchen kundtut, während die Masse noch völlig in der symbolischen Geistessphäre lebt; und die dritte, wo die Verstandesbildung eine allgemeinere wird, die höher Gebildeten sich von der Symbolik völlig losmachen, während die Masse das Verständnis für die Symbole verliert und sie deshalb als grobe, fast gedankenleere Wirklichkeit faßt. Die letztere Periode ist z. B. die nachhomerische Zeit der Griechen, wo diese den Gedankeninhalt ihrer Mythologie vergessen hatten und ihre Götterfiguren zu grobsinnlichen Wesen herabsanken. — Das mosaische Heiligtum und dessen ganzer Kultus entsprang jener zweiten Lebensperiode der Symbolik, wo bereits die ewigen religiösen Wahrheiten in klaren, verständlichen Lehrsätzen ausgesprochen wurden, die Volksmasse aber noch nicht befähigt genug war, sie zur völligen Befriedigung ihres religiösen Bedürfnisses zu fassen und sich von ihnen erfüllen und beherrschen zu lassen, vielmehr noch innerhalb der symbolischen Geistessphäre lebte. Moses griff daher nach seinen Verkündigungen immer wieder zu großen symbolischen Kulthandlungen vor dem Volke, die Lehren mit diesen Akten als Feierlichkeiten des Bundesabschlusses indentifizierend; so nach der Verkündigung am Sinai 2. Mos. 24, vergl. 17, 15. In den Zehn-Worten und den erläuternden Gesetzen am Sinai ist von Kultusvorschriften nichts vorhanden, außer kurzen Bemerkungen über Altar und Opfer; das Sabbatgesetz beschränkt sich auf die Heiligung des Tages durch die Ruhe; das Pessachgesetz ist bei all seiner nationalen und religiösen Bedeutung eine Feier in der Familie; die beiden anderen hohen Feste sind auf den zukünftigen Besitz des Landes berechnet; auf Kulthandlungen in den Familien ist die Weihe der Erstgeborenen bemessen. Aber in dem Vorgange mit dem goldenen Kalbe am Fuße des Sinai selbst kommt es zum Ausdruck, daß das Volk den eigentlichen Kernpunkt der verkündigten Lehren und Gesetze nicht zu fassen vermag, daß es ohne symbolische Vorstellung und Handlung noch nicht fertig werden kann. Hieraus entsprang die Notwendigkeit, dem Volke ein symbolisches Heiligtum und einen symbolischen Opferkultus zu geben. Für diese lagen aber zwei Bedingungen vor, die eine, daß sie möglichst

beschränkt und vor dem Einbruch der Vielgötterei und des Götzendienstes gesichert, die andere, daß in ihnen der Gedanke der Gotteslehre symbolisch zum Ausdruck gebracht werde.

Erwägen wir dies noch etwas genauer. Moses beabsichtigte, eine klare Gotteserkenntnis an Stelle der dunkeln, getrübten Vorstellungen und Empfindungen zu setzen, wie sie sich aus der Vorzeit in der israelitischen Volksmasse überliefert hatten. Es wird uns das von der Heiligen Schrift sogar genau formuliert, indem sie den Vorfahren die Erkenntnis des einzigen, allmächtigen Gottes, nicht aber die Gottes als des absoluten Seins, des ewigen unveränderlichen Wesens zuschreibt. (2. Mos. 6, 2. 3.) Mit der tieferen Erkenntnis Gottes sollte aber in sorgfältiger Konsequenz ein sittliches, gesellschaftliches und staatliches System verbunden werden, welches die noch ganz ungeordnete, eben nur in Stämme geteilte Volksmasse zu einem organisierten Volksganzen umgestalten sollte, gipfelnd in der Erkenntnis und Anbetung des einzigen und ewigen Gottes und in allen seinen Gliedern von dem aus jener fließenden sittlichen und gesellschaftlichen Gesetze geleitet und beherrscht. Konnte nun hierbei das kultuelle Bedürfnis nicht unberücksichtigt bleiben, so gedachte doch Moses den Kultus zwar in großen Zügen zu umschreiben, jedoch einer gewissen Freiheit zu überlassen. Die Sitte, Tieropfer darzubringen, war seit uralter Zeit auch in Israel heimisch, und zwar mit einer gewissen Unterscheidung zwischen „reinen und unreinen“ Tieren, d. i. solchen, die zum Opfern geeignet und ungeeignet seien[1]), mit Sprengen des Blutes, Verbrennen der Fettstücke und des ganzen Tieres, Darbringung der Erstlinge, und dies auf besonders errichteten Erhöhungen, d. i. Altären. Moses hatte nun durch die Institution des Sabbats den Boden für einen geregelten Kultus vorbereitet, wenn auch nach dieser Seite hin noch keinerlei Bestimmung getroffen und nur durch das Pessachlamm ein jährliches allgemeines Weiheopfer vorgeschrieben war, das gerade alle Glieder

---

[1]) Es war dies wahrscheinlich, da es schon in der Geschichte der Flut vorkommt, aus der Unterscheidung zwischen Haustieren und wilden Tieren hervorgegangen, da jene dem Menschen nahestanden, und gewissermaßen ein geregeltes Leben führten, wie die wilden Tiere nicht — wir erinnern an die im Morgenlande überaus heimische Taubenzucht, sowie daß mit einem solchen Haustiere die Hingabe eines Besitzes geschah, was bei wilden Tieren nicht der Fall war. Bekanntlich fällt das mosaische Speisegesetz nicht mit der Vorschrift über die zum Opfern geeigneten Tiere zusammen.

des Volkes in das priesterliche Bereich zog. Dann hatte er noch durch die besondere Stellung, die er den Erstgeborenen anwies, diese als vorzugsweise zur priesterlichen Funktion berufen, hervorgehoben, und über die Beschaffenheit der Altäre Vorschriften gegeben, um ihnen die ursprüngliche symbolische Bedeutung zu bewahren und die Anbringung von Götzenbildern zu verhindern. Sonst hatte er durch den Ausspruch 2. Mos. 20, 24, daß eine gottesdienstliche Handlung und Versammlung, die im Namen des einzigen Gottes geschehe, an allen Orten geheiligt sei, dem Kultus die freie Bewegung gewährt. Bald jedoch erwies es sich, daß eine solche Freilassung des Kultus den noch unreifen Volksmassen nur vielfältige Gelegenheit, in Abgötterei und Götzentum zu verfallen, bieten würde; daß die reinen Begriffe vom einzigen, unkörperlichen und überweltlichen Gotte noch durchaus nicht genug tiefe und feste Wurzeln im Volksbewußtsein geschlagen, um es an sie zu fesseln und durch sie beherrschen zu lassen; daß aber mit der Abirrung von dieser Lehre auch das ganze sittliche und gesellschaftliche Gesetz in Frage gestellt sein würde. Es drängte sich hieraus die Notwendigkeit auf, das kultuelle Bedürfnis des Volkes an umfassende und sorgfältig geregelte Kultuseinrichtungen zu binden, es durch sie zu befriedigen und durch sie die religiöse Lehre im Bewußtsein des Volkes zu befestigen. Hiermit war aber auch zugleich die Forderung gegeben, daß dieser geregelte Kultus bis in das Detail vorgeschrieben und ausschließlich sei, daß er die Ideen der Gotteslehre und ihre Konsequenzen in Recht und Sittlichkeit enthalte und darstelle, und daß er zugleich den Anschauungen des Volkes entspreche, wodurch ihm der symbolische Charakter nötig und sein Hauptbestandteil das Tieropfer werden mußte. Der mosaische Kultus ist daher durch und durch symbolischer Natur; er prägt aber auch in dieser seiner Symbolik die Ideen der Gotteslehre und ihre sittlichen und gesellschaftlichen Grundsätze in allen seinen Formen aus.

Wie wir oben gezeigt, liegt es in der Natur der schaffenden Symbolik, sich über die Bedeutung der Symbole nicht auszusprechen, da ihre Gebilde aus dem allgemeinen Verständnis heraus produziert werden, wie heute noch im Morgenlande die Blumensprache nicht gelehrt und doch überall verstanden wird, und zwar in ausgedehntem Maße. Es kann daher nicht auffallen, daß auch die Thora eine Erklärung über die Symbole am Heiligtume und im Kultus nicht klar und ausführlich gibt,

während sie doch in der Beschreibung so sorgfältig ist. Wenn es anders wäre, so bewiese dies, daß alle diese symbolischen Handlungen und Zeichen dem Volke unverständlich und hiermit aufgebürdet worden, überhaupt diese Symbolik von vornherein ohne Leben gewesen wäre. Dahingegen konnte es nicht fehlen, daß dieser oder jener Aufschluß, die eine oder die andere Andeutung, wenn auch zerstreut, gelegentlich sich vorfindet, aus welchen nicht bloß der symbolische Charakter der ganzen Einrichtung hervorleuchtet, sondern auch die Bedeutung vieler Momente des Heiligtums und des Kultus. Diese nachzusuchen, ist daher eine unzweideutige Pflicht der Exegese. Allein die Schwierigkeiten sind groß. Von jeher lag ein großer Reiz in der Erklärung längst abgestorbener Symbole; aber noch größer ist die Verleitung, darin irrezugehen. Die geringen Andeutungen genügen oft nicht, um den verborgenen Gedanken ans Licht zu bringen; man greift daher zu ähnlichen Erscheinungen bei anderen Völkern und aus anderen Zeiten und geht hiermit in der Regel fehl, denn wie die Ideenwelt der antiken Völker, so war auch deren Ausdruck in Symbolen höchst verschieden. Oder man ging auf etymologische Kunstgriffe zurück, deren jede Sicherheit fehlte, teils weil richtigere Grundsätze der Etymologie ja noch ganz jung sind, teils weil die Etymologie eines Wortes nur geringe Bürgschaft für die spätere Bedeutung des Wortes überhaupt und des Gegenstandes im Symbol bietet. Lange Zeiten hindurch kam es den Auslegern der Schrift auch gar nicht darauf an, die wirkliche Bedeutung eines Schrifttextes unzweideutig zu machen, sondern nur irgendeinen dogmatischen oder moralischen Gedanken an denselben zu knüpfen, und in diesem Sinne wurde auch die Symbolik des Heiligtums behandelt. Je unumgänglicher aber nun die Kombination bei unserem Gegenstande tätig sein mußte, desto freier ließ sie sich gehen. Hierzu kommt aber noch ein Umstand, der häufig übersehen worden. Das mosaische Heiligtum bestand ungefähr fünf Jahrhunderte. David erneuerte es auf Zion. Salomo ersetzte es durch seinen Tempelbau, in welchem die heiligen Geräte desselben aufbewahrt und zum Teil in Funktion erhalten wurden. Mit der Zerstörung Jerusalems durch Nebuchadnezar gingen auch diese verloren. War aber nun die mosaische Symbolik zu einer Zeit entstanden, die bereits an der Grenzscheide zwischen Erkenntnis und Symbolik stand, so starb während des folgenden halben Jahrtausends die

Symbolik schon allmählich ab, ihr rechtes Verständnis fing an, sich zu verlieren. Deshalb traf es sich, teils daß die Symbole in ihrer Gestalt verändert wurden, teils daß ihnen eine andere Bedeutung beigelegt ward. So, um nur zwei Beispiele anzuführen, wurden im Salomonischen Tempel, obschon dieser im ganzen die Einrichtung des mosaischen Heiligtums beibehielt, die symbolischen Zahlen außer Betracht gelassen und Verzierungen, z. B. am ehernen Meer, angebracht, welche in das symbolische Ganze nicht hinein passen und eben nur zu Schmuck und Pracht gereichen sollten; so erscheinen bei Ezechiel die Cherubim in völlig anderer Gestalt, nicht bloß in seiner Vision, sondern auch in seinen Vorschriften über den zukünftigen Tempel. Diese Veränderungen ließ man unberücksichtigt und nahm die späteren Formen zur Hilfe, um die mosaischen zu erklären. Alles dies muß gewissenhaft vermieden werden. Man muß Selbstbeschränkung genug besitzen, um das, was man aus der Heiligen Schrift selbst nicht zu erklären vermag, auch nicht erklären zu wollen. So wie man Fremdartiges in die Deutung hineinträgt, hat man der Symbolik einen größeren Schaden zugefügt, als man ihr nützen kann.

Und doch darf die Forschung hier nicht ermüden. Jede sichergestellte Deutung auch des kleinsten Symbols liefert uns einen Gedanken aus dem innersten Leben des großen prophetischen Geistes und aus dem Leben jener Zeit. Die Gestaltung der mosaischen Lehre in der symbolischen Darstellung mußte bedeutende Gedanken, überaus wichtige Vorstellungen, die im biblischen Worte kaum ausgedrückt sind, zur Darstellung bringen, und so gehen uns hier neue Offenbarungen auf, deren Wert zunimmt, je unzweideutiger sie in den Symbolen nachgewiesen werden. Wir haben uns daher in unserem Bibelwerke redlich bemüht, die Auslegung der mosaischen Symbolik möglichst weiter zu fördern, nachdem auf diesem Gebiete soeben einige gute, aber oft allzu kühne Fortschritte gemacht worden waren. Sind wir aber dort streng wissenschaftlich und ausführlich zu Werke gegangen, und ist das gedachte Werk vielen nicht zugänglich, so muß es uns doch darauf ankommen, die Ergebnisse allgemeiner bekannt und populär zu machen, und wollen wir dies in einer Reihe von Artikeln zu tun versuchen. Der Weg, den wir hierbei gehen, ist nicht der, den Gesamtgedanken des Heiligtums voranzustellen und dann in dessen einzelnen Teilen zu verfolgen — auf diese Weise schaffte man sich ein Vorurteil, das leicht irreführen kann —

sondern man muß die Bedeutung der einzelnen Teile zu ergründen und sicherzustellen suchen, um daraus in natürlicher Folge sich das Ganze zusammensetzen zu lassen.

Bevor wir an die Beschreibung und Deutung des Heiligtums selbst gehen, haben wir hervorzuheben, daß schon an und für sich zwei Hauptmomente der mosaischen Lehre an ihm symbolisch dargestellt wurden, nämlich: die Einzigkeit Gottes und die Gleichheit aller Israeliten. Die erstere wurde symbolisch und faktisch dadurch dargestellt, daß in Israel nicht bloß in der Wüste, sondern auch in dem zu erobernden Lande nur ein einziges Heiligtum, eine einzige Kultstätte bestehen sollte. Moses errichtet für die gesamte Nation nur ein Heiligtum, und gibt zur Vermeidung jeder anderweitigen Opferhandlung die Vorschrift, daß, so lange das Volk in der Wüste lebt, also rings um das Heiligtum, kein zum Opfer geeignetes Tier, auch nicht zum häuslichen Gebrauche anders geschlachtet werden solle, denn als Friedensopfer im Heiligtume, von welchem Friedensopfer der bei weitem größte Teil dem Opfernden zufiel[1]) (3. Mos. 17). Moses schreibt aber auch in bestimmtester Weise vor, daß im Lande Israel selbst nur ein Heiligtum bestehen sollte, und zwar an einem später zu bestimmenden Orte. Es ist ihm dieses Gesetz so wichtig, daß er es an die Spitze des speziellen Gesetzes bei der Wiederholung desselben stellt (5. Mos. 12), und diese Einheit des Gottesdienstes zur Grundlage des ganzen speziellen Gesetzes macht. Hier an diesem einen Orte sollten die gottesdienstlichen Verrichtungen vollzogen werden, hier sollten allein die Opfer jeglicher Art dargebracht (V. 6. 11), hier die Zehnten-Mahle gehalten (14, 23 ff. 15, 20. 26, 2), hier Pessach, Schabuoth und Sukkoth von allen versammelten Männern Israels gefeiert (16, 5. 11. 16), hierhin die schwierigen Rechtsfragen zur Entscheidung vor die Priester gebracht werden (17, 8). Der Grund dieses Gesetzes liegt darin, daß die Idee des Einzigen Gottes nur an einem einzigen Orte für das gesamte einige Israel kultuell repräsentiert werden sollte; zugleich wurde hiermit eine Konzentrierung des staatlich lose zusammenhängenden Volkes, und

[1]) Vor dem Überschreiten der Grenzen des Landes, in welchem natürlich das Volk zerstreut, also auch in größeren Entfernungen vom Heiligtum lebte, wurde dieses Gesetz ausdrücklich aufgehoben und dem Israeliten nach seinem Belieben gestattet, allerorten die Tiere zu schlachten und zu verzehren. (5. Mos. 12, 20.)

zwar nach der religiösen und nationalen Seite hin bewirkt[1]), und endlich der Götzendienst verhindert[2]). Dieses eine Heiligtum, neben welchem kein Altar, keine Höhe, kein Hain geduldet werden sollte, in einem Lande von ungefähr 470 Quadratmeilen und für eine Nation von mehr als drei Millionen Seelen, stellte symbolisch aufs nachdrücklichste die Einzigkeit des Gottes dar, den Israel erkennen und anbeten sollte. Als zweiter Grundsatz erscheint uns der, daß an dem zu errichtenden Heiligtume alle Israeliten ohne irgendwelchen Unterschied den gleichen Anteil haben sollten, daß es deshalb teils aus einer mäßigen Abgabe, welche für jeden Israeliten von 20 Jahren und darüber, ohne Berücksichtigung des Vermögens, erhoben werde, teils aus freiwilligen Gaben, von allen nach dem Antriebe ihres Herzens dargebracht, errichtet werden sollte (2. Mos. 25, 1 ff. 30, 12 ff.). Ausdrücklich wird vorgeschrieben, daß von jedem, der über 20 Jahre alt, ein halber Schekel Silbers erhoben werden sollte, „vom Reichen nicht mehr, vom Armen nicht weniger" (Vers 15). Alle Israeliten sollten also mit gleichem Anteil und Recht in das Heiligtum eintreten. Charakteristisch ist noch, daß gerade das Silber dieser Abgabe zu den Füßen des Zeltes und den Kapitälen und Verzierungen des Hofes verwendet wurden (2. Mos. 38, 25). Indem also an diesem einzigen Nationalheiligtume jeder Israelit ohne Ausnahme und Unterschied und durch eine gleiche Abgabe beteiligt ward, wurde der Grundsatz der Gleichheit aller Israeliten symbolisch ausgedrückt. Der symbolische Charakter dieser Abgabe tritt um so mehr hervor, als im Grunde deren Ertrag nur einen geringfügigen Teil des für die Errichtung des ganzen Heiligtums erforderlichen Aufwandes ausmachte. Zugleich war hiermit das Heiligtum nicht als Eigentum etwa der Priesterschaft oder des Stammes, in dessen Landschaft es dereinst stehen würde, sondern

---

[1]) Der nachdrücklichste Beweis für die Richtigkeit dieser Erklärung wird durch Jos. Kap. 22 gegeben, wo die dritthalb Stämme jenseits des Jordans einen Altar erbauen und, deshalb von den übrigen Stämmen getadelt und mit einem Angriff bedroht, antworten, daß sie ihn nicht zum Opfern, sondern nur „zur Schau" (V. 10) errichtet hätten, um zum Zeugnis zu dienen, daß sie für alle Zeiten zum israelitischen Religionsbunde gehörten und an dem Kultus im einzigen Heiligtume vollberechtigten Anteil hätten. (V. 21ff.)

[2]) Maimonides (M. Neb. III, 32) gibt als Grund an, daß der Opferdienst so viel wie möglich eingeschränkt werden sollte. Dieser einseitige, äußerliche Grund ist allerdings mit einzuschließen, ohne als wesentliches Motiv angesehen werden zu können.

für das Besitztum des gesamten Volkes in allen seinen nationalen Gliedern und in völlig gleichen Rechten und Pflichten symbolisch erklärt. Dieser Grundsatz findet sich dann auch in allen Kultusvorschriften betätigt.

Das mosaische Heiligtum bestand nun aus drei Abteilungen, dem Hofe, dem Heiligen und dem Allerheiligsten. Während der Hof ein nur mit linnenen Umhängen versehener Raum war, mit dem Brandopferaltar und dem Becken, stand in demselben die eigentliche „Wohnung", die durch Bohlen, Vorhänge, Teppiche einen vollständig abgeschlossenen Raum bildete. Diese nun war durch einen Vorhang in einen Vorder- und Hinterraum getrennt, so zwar, daß der letztere zehn Ellen im Kubik maß, der erstere bei gleicher Breite und Höhe das Doppelte in der Länge, nämlich 20 Ellen. In dieser ersten Abteilung „dem Heiligen" standen der Schaubrottisch, der goldene Leuchter und zwischen beiden der Räucheraltar. In der zweiten Abteilung „dem Allerheiligsten" stand nichts als die Bundeslade. Im Heiligen brannten die Lampen des Leuchters, im Allerheiligsten war es dunkel. Zu dem Heiligen hatten die Priester behufs der Versorgung des Leuchters und des Tisches und der Verrichtung des Räucherns Zutritt, zum Allerheiligsten nur der Hohepriester am Versöhnungstage. Dies zur Anschaulichkeit, während wir die Einzelheiten später betrachten werden.

1. Die Lade mit dem Deckel und den Cherubim.

Die Lade selbst, $2^1/_2$ Ellen lang und $1^1/_2$ Ellen breit und hoch, aus Akazienholz (Acacia arab. Wild.), inwendig und auswendig mit reinem Golde überzogen[1]), mit einem Kranze von gediegenem Golde oben rings um die Lade[2]), mit vier goldenen Ringen an den vier Ecken, in welche Ringe zwei Stangen aus Akazienholz und mit Gold überzogen hineingesteckt wurden, um vermittelst

---

[1]) Die Tradition Jom. 72, 2 läßt 3 Laden machen, eine goldene auswendig, eine hölzerne darin, und hierin wieder eine goldene, was jedoch dem וצפית völlig widerspricht. (2. Mos. 25, 11.)

[2]) Dieser Kranz sollte ebenso zum Zusammenhalten der Wände der Lade, wie zur künstlerischen Abgrenzung der Form dienen. Fälschlich will ihn Baehr um die Mitte laufen lassen, was dem עליו im Gegensatz zu סביב widerspricht.

ihrer die Lade zu tragen[1]), war oben offen. In ihr lagen die zwei steinernen Tafeln mit den Zehn-Worten. Geschlossen ward die Lade durch einen aus massivem Golde bestehenden Deckel[2]), der auf den Wänden der Lade auflag. Aus den beiden entgegengesetzten Enden dieses Deckels waren zwei Cherubim in getriebener Arbeit[3]) herausgebildet, welche die Flügel über den Deckel hinbreiten, ohne ihn zu berühren, das Gesicht einander zugewendet und auf den Deckel niedergebeugt hatten. Weiteres wird über die Gestalt und Größe der Cherubim nicht mitgeteilt, und waren solche auch in den untersten Teppich des Heiligtums und in die Vorhänge vor dem Heiligsten und Allerheiligsten eingewebt. Zweck und Bedeutung der Lade an sich verstehen sich von selbst. In ihr sollten die beiden Tafeln mit dem Grundgesetze, dem Sinai selbst angehörig, diese Tafeln des Bundes, des Zeugnisses, aufbewahrt werden für alle zukünftigen Geschlechter Israels. Hiermit war die Lade der Ort der bereits geschehenen göttlichen Offenbarung. Schwieriger ist schon die Deutung des Deckels. Denn schon seine Benennung כפרת läßt eine zwiefache Erklärung zu, nämlich als כפר „bedecken", also einfach Deckel, als welcher er symbolisch die Abgeschlossenheit der geschehenen Offenbarung, zu der nichts hinzugefügt und von der nichts hinweggenommen werden soll, bedeutet, und dann von כפר

[1]) Diese Stangen sollten niemals aus den Ringen entfernt werden, was nur bei der Lade befohlen wird, und zwar, wie Abarbanel richtig aus 2. Sam. 6, 6 bemerkt, damit niemand mit den Händen die Lade berühre. Es wird dies dadurch bestätigt, daß selbst im Tempel Salomos diese Stangen in den Ringen der Lade blieben, 1. Kön. 8, 8. Wenn dem 4. Mos. 4, 6 ושמו בדיו zu widersprechen scheint, so wird dies dadurch behoben, daß diese Worte V. 6, 8, 11, 15 bei jedem der heil. Geräte hinzugefügt werden und es nun auch bei der Lade in dieser Gleichmäßigkeit geschehen ist.

[2]) Länge und Breite des Deckels waren dieselben, wie die der Lade. Seine Dicke wird von der Schrift nicht angegeben, nach der Trad. Sukk. 5, 1 eine Hand breit.

[3]) Es soll damit die Unzertrennlichkeit der Cherubim und des Deckels als gar nicht voneinander getrennt zu denken, angedeutet werden, während der Deckel mit der Lade in keinem festen Zusammenhange stand, demnach in seiner Bedeutung selbständig, von der der Lade durchaus verschieden ist. Da sonst die Befestigung eines Teiles an den anderen genau angegeben wird (2. Mos. 25, 12. 14), hier aber fehlt; da ferner die Hörner am Altar ebenfalls aus der massiven Masse durch den Hammer herausgetrieben waren, und es V. 19 ausdrücklich מן הכפרת תעשו heißt, wo das מן als Gegensatz zu על שני קצותיו zu berücksichtigen ist, so kann über die obige Deutung kein Zweifel obwalten.

„versöhnen“, welche Bedeutung dieses Wort aus dem Kultus heraus „die Sünde bedecken“ erhalten hat. Dieser Deckel der heiligen Lade sollte nämlich noch einem anderen Zwecke dienen. Am Versöhnungstage sollte der Hohepriester zuerst mit der Räucherpfanne voll glühender Kohlen vom Altar vor diesen Deckel treten und durch Räucherwerk eine Rauchwolke um den Deckel breiten; alsdann von dem Blute des Sühnopfers für sich und sein Haus dahin bringen und davon auf und vor den Deckel sprengen; endlich dasselbe mit dem Blute des Sühnopfers für das Volk vollziehen, um hierdurch für sich, sein Haus und das ganze Volk das Heiligtum von seinen, seines Hauses und des Volkes Unreinheiten und Verschuldungen zu sühnen und zu versöhnen (3. Mos. 16). Diese Bedeutung liegt, wie wir gesehen, auch in dem Namen כפרת, der daher nicht mehr den bloßen Deckel der Lade bedeutet, sondern als „Sühnplatte“ gefaßt werden muß. Deshalb ist auch diese Sühnplatte nicht wie die Lade von Holz mit Gold überzogen, sondern von reinem Golde[1]). Aber noch eine dritte Bestimmung hatte diese Sühnplatte. Sie sollte nämlich die Stätte aller zukünftigen Offenbarung (2. Mos. 25, 22) sein: „Daselbst werde ich mich zu dir verfügen, und mit dir reden von der Sühnplatte herab, alles was ich dir gebieten werde an die Söhne Israels.“ Sie wird deshalb der Ort der Zusammenkunft Gottes mit Moses genannt (30, 6). Darum will Gott auf der Sühnplatte in einer Wolke in die Erscheinung treten (3. Mos. 16, 2), und wenn Moses in das Heiligtum tritt, vernimmt er die Stimme, die mit ihm spricht, von der Sühnplatte her (4. Mos. 7, 89). Somit ist die Lade in Verbindung mit der Sühnplatte der Träger und Repräsentant, der Fokus der ganzen Offenbarung Gottes an Israel, wie diese teils in ewigen Fundamentalgesetzen bereits abgeschlossen ist, teils zu weiterer Ausführung immerfort sich gestalten wird; sie

---

[1]) Dies haben bereits die ältesten Übersetzer Sept. ἱλαστήριον, ebenso Philo, die Vulg. propitiatorium, so Mid. Thanch. למה נקרא שמה כפרת שהיתה מכפרת על ישראל. Diese Ansicht wird ferner dadurch unterstützt, daß die כפרת immer unabhängig und gesondert von der Lade noch aufgeführt wird, was sie als bloßer Deckel durchaus nicht verdiente, 26, 34. 31, 7. 35, 12. 39, 35; ja, daß ihr noch mehr Gewicht beigelegt wird, als der Lade selbst, wie Ahron verboten wird, nicht jeder Zeit vor die כפרת zu kommen, 3. Mos. 16, 2, so daß das Allerheiligste 1. Chron. 28, 11 nicht בית הארון sondern בית הכפרת genannt wird, endlich, daß sie oft gar nicht mit der Lade, sondern mit den Tafeln in Verbindung gebracht wird: הכפרת אשר על העדות 2. Mos. 30, 6; 3. Mos. 16, 13.

ist das ewige Zeugnis und das Instrument der fortdauernden Offenbarung des sich offenbarenden Gottes und infolgedessen auch der Sühnaltar aller Vergehungen gegen das Heilige, d. i. gegen die Offenbarung Gottes und die immer gegenwärtige geistige Verbindung Gottes mit Israel. — Dies müssen wir festhalten, um von hier aus auch die richtige Deutung der eigentümlichsten Erscheinung der Cherubim in diesem Heiligtume zu finden. Bis jetzt ergab sich die symbolische Bedeutung wie von selbst, und war in dem einfachen Schriftworte selbst ausgesprochen. Deshalb muß man genau an diese anknüpfen, um auch die dunkleren Partien nicht willkürlich auszulegen oder sich mystisch darin zu verlieren.

Die Cherubim.

Aus den beiden Seiten der Sühnplatte erhoben sich die zwei Cherubim, getriebene Arbeit, um die Untrennbarkeit der Cherubim von der Sühnplatte zu symbolisieren, während diese nur auf den Wänden der Lade auflag. Es ist hiermit offenbar angedeutet, daß die Sühnplatte eine besondere, selbständige Bedeutung hatte, wie wir sie auch kennen gelernt, die Cherubim hingegen nur eine sekundäre, zum Zwecke der Sühnplatte gehörige, besaßen. Welche war diese nun? Die Etymologie des Wortes könnte uns hierbei irrigerweise beeinflussen, und wir wollen ihrer daher erst später Erwähnung tun. Über die eigentliche Gestalt dieser auf der Sühnplatte befindlichen Cherubim gibt uns das Textwort weder 1. Mos. 3, 24 noch 2. Mos. 25, 18 ff. Aufschluß. Es sagt uns nur, daß sie ihre Flügel über die Sühnplatte ausbreiten und sie überdecken, ihre Gesichter, eines zum anderen, zur Sühnplatte herabgeneigt sein sollen. Hieraus läßt sich voraussetzen, daß sie nur je zwei Flügel hatten, aber mit Bestimmtheit schließen, daß jeder Cherub nur ein Gesicht hatte, weil sonst die beiden es nicht einer zum andern und zugleich zur Sühnplatte herabgeneigt haben könnten. Auch die ungefähre Größe kann daraus gedacht werden, da so jeder Cherub nur etwa die Hälfte der Länge der Sühnplatte haben konnte. Ganz anders erscheinen die Cherubim in der Vision des Ezechiel und wiederum anders in anderen Teilen des Buches des Ezechiel. Der Prophet sieht ihrer vier mit vier Gesichtern und vier Flügeln, Menschenhände unter den vier Flügeln, an sich Menschengestalt, jedoch die vier Gesichter ein Menschen-, ein Löwen-, ein Stier- und ein Adlergesicht; von den

vier Flügeln jedes Cherubs waren zwei sich über das Haupt zusammenschließend und zwei bedeckten nach unten den Körper; ihr Aussehen war wie glühende Feuerkohlen, und aus dem Feuer fuhren Blitze. Es leuchtet ein, daß diese visionären Gestalten mit den Cherubim auf der Sühnplatte nicht identisch sind. Aber ihre Verschiedenheit erweist sich auch noch aus anderen Gründen. Weshalb beschreibt Ezechiel die Cherubim so weitläufig, wenn er sie als bekannt, wie sie dies von den Wänden, Türen des Tempels und von der Lade sein mußten, vorauszusetzen hatte? erkennt er sie nicht spät erst als Cherubim, nachdem er sie längst beschrieben 10, 20 ואדע כי כרבים המה. Sind überhaupt die Cherubim seiner Beschreibung nach plastisch darstellbar? Variiert er nicht selbst in der Darstellung derselben, da er 28, 14 den König von Tyrus einen Cherub nennt, und 41, 18. 19 den wirklichen Cherubim in seinem Tempelentwurf nur zwei, einander abgewendete Gesichter, ein Menschen- und ein Löwengesicht gibt? Diese Verschiedenheit der visionären von den mosaischen Cherubim ist allerdings von den Erklärern anerkannt worden; dann aber mußten sie auch eine ganz andere symbolische Bedeutung voraussetzen, und dies ist es, was auch Baehr nicht getan. Für die mosaischen Cherubim ist daher die Erklärung Philos, der den viergestaltigen Cherub als Einsicht und Wissen, Gnade und Strafe Gottes, oder Bocharts, der den Stier als Bild der Beständigkeit, den Menschen der Humanität, den Löwen der Großherzigkeit, den Adler der Erhabenheit erklärt, oder Baehrs, der den Stier als schaffende Kraft, den Löwen als göttliche Majestät, den Adler als Allwissenheit, den Menschen als absolute Geistigkeit deutet, gar nicht zu brauchen. Zwischen den mosaischen Cherubim, die auf der Sühnplatte plastisch dargestellt wurden, und den visionären des Ezechiel erscheint aber noch eine dritte Vorstellung. Die Cherubim werden als Träger der Gottheit gedacht, über denen Gott thront, bis er, poetisch ausgedrückt, auf ihnen (wie auf Wolken) dahinfährt. (Ps. 99, 1. 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. 2. Kön. 19, 15. 1. Chron. 13, 6. Ps. 80, 2. Jes. 37, 16. Ps. 18, 11. 2. Sam. 22, 11.) Auch diese Vorstellung variiert entschieden von der mosaischen; denn die nach vorn gebeugten, die Flügel über die Sühnplatte breitenden Gestalten können nicht als Träger, auf denen „gethront“ wird, angesehen werden. Was folgt nun hieraus? Nichts anderes, als daß wir von der einfachen Erwähnung der Cherubim am Schlusse der Geschichte des Paradieses bis zu der

vielgestaltigen Vision Ezechiels eine Entfaltung der Vorstellung von den Cherubim anerkennen müssen, eine Entfaltung, welche die symbolische Bedeutung umgestaltete und hiernach auch die äußere Darstellung der Cherubim völlig verändert sich dachte. Glücklicherweise vermögen wir diese Entfaltung zu verfolgen und gelangen hierdurch so recht zu einem Einblick in den Entwicklungsgang der Symbolik überhaupt. Jedenfalls müssen wir, um die mosaischen Cherubim zu verstehen, von allen spätern Vorstellungen entschieden absehen und sie allein durch sich selbst zu erfassen versuchen.

Der wichtigste Anhaltpunkt ist hier, daß da, wo von der zukünftigen, auf der כפרת stattfindenden Offenbarung die Rede ist, immer gesagt wird, daß Gott reden wird von der כפרת herab „von zwischen den beiden Cherubim her“ מבין שני הכרבים, Vers 22 und 4. Mos. 7, 89. Hierin liegt nun der Gedanke der mosaischen Cherubim. Im 1. Mos. 3, 24 werden die Cherubim, nachdem der Mensch aus dem Garten Eden, d. i. der Unschuld und unmittelbaren Göttlichkeit (siehe ausdrücklich dort V. 22) vertrieben worden, an die Morgenseite Edens gesetzt, לשמר את דרך עץ החים den Weg nach dem Baume des Lebens zu wahren; sie treten also zwischen Mensch und Gott, und, ohne daß Gott die Verbindung mit dem Menschen aufhebt (s. schon wieder 1. Mos. 4), versiegeln sie doch dem Menschen die reine Göttlichkeit, in die er niemals aufgehen soll. Hier nun ist die göttliche Offenbarung teils gegeben vorhanden, teils soll sie weiter auf der כפרת vor sich gehen, das göttliche Wesen tritt dem Menschen wieder unmittelbar näher — aber auch dieses soll dennoch gewissermaßen begrenzt sein, und nicht die ganze, vollkommene Göttlichkeit dem Menschen bringen, nicht die göttliche Wahrheit in ihrer Unermeßlichkeit und Unbegrenztheit, sondern nur zu menschlicher Erkenntnis und zu menschlicher Heiligung. Darum, wie die Sühnplatte die gegebene Offenbarung abschließt, so treten auch hier die Cherubim um die zukünftige Offenbarung herum und bezeichnen ihre Abgrenzung, daß der Mensch auch im Besitz ihrer Mensch bleibt, und nicht Gott wird, daß auch in der Offenbarung die Göttlichkeit begrenzt zum Menschen tritt. Darum tönt die Stimme von der Sühnplatte herab, aber von zwischen den Cherubim hervor, durch diese begrenzt und abgeschlossen, indem sie zugleich selbst die Sühnplatte räumlich begrenzen (על שני קצתיו), darum breiten sie ihre Flügel in der

Höhe über die Sühnplatte hin und neigen ihr Antlitz ihr zu; darum erscheinen sie auch auf dem innersten Teppich der Wohnung, 26, 1, und dem Vorhang, 26, 31, um so das Heilige wiederum im allgemeinen abzugrenzen.

Der symbolische Begriff der Cherubim war also ursprünglich (1. Mos. 3, 24): die Wacht des Göttlichen, die Scheidung des Göttlichen vom Menschlichen, des Ewigen, Unveränderlichen, Absoluten der Gottheit von dem Vergänglichen, Veränderlichen und Individuellen des Menschen. Dieser Begriff tritt nun im Cherub auf der Sühnplatte spezifisch für die göttliche Offenbarung hervor. Auch diese Offenbarung soll in ihrem Inhalte über das Maß der menschlichen Erkenntnis und Heiligung nicht hinausgehen, und jede Vermischung des Göttlichen und Menschlichen zurückweisen. Hier geschieht, dies ist der eigentliche Gedanke, die göttliche Offenbarung an den Menschen; aber hüte dich zu glauben, daß sie dem Menschen Aufschlüsse gibt, die über die Grenzen des irdischen Daseins und der menschlichen Fassungskraft hinausgehen! — Es ist dies ein hoher und bedeutungsvoller Gedanke des Mosaismus, der uns in seinem ganzen Werte erscheint, wenn wir an die Mystik denken, welche vorher und nachher mit der Vorstellung göttlicher Offenbarung getrieben wurde, und wie man bis zur Vergöttlichung menschlicher Wesen und bis zur Menschwerdung Gottes ging. Wer die Lehren der ganzen Heiligen Schrift Israels genauer prüft, wird finden, daß diese Grenzlinie zwischen Gott und Mensch sorgfältig gewahrt ist, daß jene nirgends mystisch über die Welt des Menschen hinausgehen, wie dies der Psalmist zum Ausdruck bringt, indem er den Menschen als „der Gottheit um wenig nachstehend" feiert, zugleich frägt: „Was ist der Mensch, daß du noch sein gedenkest?" und jene hohe Stellung des Menschen doch nur in seiner Herrschaft über die irdischen Wesen findet. In großartiger Weise wird derselbe Gedanke 2. Mos. 33, 18—20 ausgedrückt: „Und er sprach: Laß mich doch schauen deine Herrlichkeit! Er aber sprach: Ich werde vorüberführen meine Allgüte vor dir, und bei Namen ausrufen den Ewigen vor dir, und wie ich begnadige, wen ich begnadige, und wie ich mich erbarme, des ich mich erbarme. Dann sprach er: du vermagst nicht mein Antlitz zu schauen, denn nicht schauet mich der Mensch und lebet." Darum wohl auch gibt die mosaische Urkunde nur Andeutungen über die Unsterblichkeit der Seele, stellt aber keine

bestimmte Vorstellung über dieselbe auf. Wird nun diese Grenzscheide zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Heiligen Schrift überall ausgesprochen, so tritt sie in den Cherubim auf der Sühnplatte dem kindlichen Geiste des Volkes symbolisch sichtbar entgegen. Hiermit stimmt denn auch die wissenschaftliche Etymologie überein[1]). Man wird auch zugestehen müssen, daß der Gedanke nicht einfacher hätte symbolisch ausgedrückt und nicht mehr ohne jeden künstlichen Apparat erkennbar gemacht werden können. Wie der Cherub mit dem flammenden Schwerte einfach den Weg zu göttlicher Erkenntnis und ewigem Leben bewacht und versperrt: so zeigt auch wie von selbst, sobald die Lade mit der Sühnplatte die Stätte der göttlichen Offenbarung ist, der über die Sühnplatte hingeneigte und seine Flügel deckend darüber breitende Cherub die Wacht und Abgrenzung dieser Offenbarung an.

Als sich aber der Geist der Symbolik immer mehr verflüchtigte und man die symbolischen Dinge mehr als formale Wirklichkeit nahm, sah man eben nur die Cherubim auf der Lade als Wesen an, bei denen die „Herrlichkeit Gottes" thront, als Begleiter der Gottheit, wo sie durch Wirkung in Offenbarung oder Natur in die Erscheinung tritt, und man legte Gott mit Hinblick auf die Lade die Bezeichnung יושב הכרובים bei, man nannte die Lade selbst ארון ברית ה' צבאות יושב הכרבים (1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2 u. a. O.). Von hier aus sah man bald in grobsinnlicher Weise die Cherubim als Träger Gottes an, ganz gegen den mosaischen Ausdruck מבין שני הכרבים, das ganze Bild wird von der Lade losgelöst, das יושב in das dichterische רכב verwandelt, und der Cherub ziemlich mit dem „Winde"

---

[1]) Im Talmud wird כרוב erklärt כ־רביא „wie ein Jüngling" Chag. 13, 2. Obschon es sich voraussetzen läßt, daß der Cherub eine Menschengestalt hatte (wie dies selbst bei Ezechiel der Fall ist), so ist doch diese Etymologie unannehmbar. Andere sahen mit Hinblick auf Ps. 18, 11 eine Buchstabenversetzung כרב statt רכב darin, was gewiß zurückzuweisen. Ferner wurde es vom chaldäischen כרב „Pflügen" oder dem arabischen „ängstigen" abgeleitet. Das Richtige ist, es vom v. inus. כרב „greifen, packen, festhalten" abzuleiten, welches Grundwort in semitischen, wie in außersemitischen Sprachstämmen sich findet, z. B. im Sanskrit gribh, im Persischen giriften, im Griechischen γρυπ, γρυφ usw. In alten Mythologien werden die Greife als Wächter eines großen, den Göttern gehörenden Goldschatzes angesehen, und immerhin gibt uns dies ein Analogon, wie ähnliche Gedanken in der ursprünglichen Zeit der Symbolik ähnlich zum Ausdruck kamen.

gleichgestellt. (2. Sam. 22, 11. Ps. 18, 11.) Da genügte denn dem vielbewegten Geiste Ezechiels nicht mehr weder der einfache Gedanke, noch die einfache Gestalt diese Cherubs; er ging von der Symbolik zu der Allegorie über, und schuf eine vielgestaltige Vision, deren Bedeutung jedenfalls verworren, wenn nicht mystisch, deren Form undarstellbar und grotesk. Zwischen dem Cherub auf der Sühnplatte und dem der Vision Ezechiels findet weder gedanklich noch gestaltlich eine Beziehung statt, und so gibt uns diese Entfaltung vom ursprünglichen Symbol durch die Abschwächung des symbolischen Verständnisses hindurch zur mystischen Allegorie den interessantesten Aufschluß über die Geschichte des symbolischen Geistes[1]).

Wir haben also die Lade mit der Sühnplatte als die Offenbarungsstätte Gottes an Israel (dies als Organ der Menschheit), als die Stätte der Verbindung Gottes mit Israel, symbolisch durch die Cherubim überwacht und begrenzt, und somit als den eigentlichen Fokus des Heiligtums (im „Allerheiligsten") erkannt. Stellen wir uns schon jetzt einen Augenblick vor, wie im „Hofe" der Opferaltar, zugänglich dem ganzen Volke, in dessen Namen und von ihm die Opfergaben erhaltend, stand. Er war die Opferstätte, also die Stätte der Vermittlung zwischen Israel und Gott in symbolischen Akten, der Verbindung Israels mit Gott, der Erhebung Israels zu Gott. Da sehen wir nun gewissermaßen eine Ausströmung von jener Offenbarungs- und Verbindungsstätte Gottes mit Israel nach außen zum Volke Israel, wie wiederum von der Opfer- und Vermittlungsstätte Israels mit Gott nach innen zum Fokus des Heiligtums hin. Beide geschahen durch das „Heilige", und wurden symbolisch getragen, die erstere von der Lade zum Volke durch den Leuchter und den Tisch, die andere vom Opferaltar zur Lade durch den Räucheraltar. Beschäftigen wir uns jetzt vorläufig nur mit dem Leuchter und dem Tisch[2]).

---

[1]) Daß selbst in späterer Zeit die Vorstellung des Bewachens nicht ganz aus dem Cherub geschwunden, ersieht man aus einem anderen Teile des Buches Ezechiel 28, 14. 16, wo Tyrus, solange es gerecht und gottesfürchtig wandelte und bescheiden seinem Berufe für den großen Welthandel lebte, mit dem „ausgespannten und deckenden Cherub" verglichen wird, der aber, übermütig und gewalttätig geworden, getilgt ward. ממשח nicht „gesalbt", sondern „ausgebreitet", mit ausgebreiteten Flügeln, wie הסוכך zeigt.

[2]) Es ist nicht zu übersehen, daß die Heilige Schrift selbst den Räucheraltar vom Leuchter und Tisch (2. Mos. 25) trennt, und erst nach der Priester-

2. Der Leuchter und der Schaubrottisch.

Wir haben uns den Leuchter am einfachsten so darzustellen: aus einem Stücke reinen Goldes getrieben, hatte er ein Postament[1]), aus welchem sich das Rohr, der Stock des Leuchters erhob, aus dem wieder rechts drei und links drei Röhren oder Arme ausliefen, deren Höhe eine gerade Linie bildete[2]); der Stock und die Arme trugen Lampen, deren Richtung als mit der Fronte פניה des Leuchters gleichlaufend angegeben wird[3]). Der Leuchter baute sich folgendermaßen auf[4]): zuerst das Postament, dann ein Kelch, ein Apfel, aus dem sich das unterste Armpaar erhob; dann der zweite Kelch, der zweite Apfel, aus dem das zweite Armpaar, der dritte Kelch, der dritte Apfel, aus dem das dritte Armpaar; nun der vierte Kelch, der vierte Apfel, eine Blume (4. Mos. 8, 4), und auf die Blume wurde die Lampe gesetzt; an jedem Arme waren drei Kelche, und darüber ein Apfel und eine Blume[5]). Der Leuchter stand auf der Seite nahe vor dem Vorhange des Allerheiligsten. Ihn zu speisen, wurde ein kostbares Öl verwendet, dessen Bereitung hier übergangen werden kann. Er sollte als „beständige Leuchte" ununterbrochen brennen,

---

weihe (Kap. 30) beschreibt. Wir stellen den Leuchter voran, weil dessen Betrachtung weniger Schwierigkeiten bietet.

[1]) Nach den Rabbinen mit drei Füßen, Maim. zu Menachoth 114, 1.

[2]) So gibt die Tradition an, und ersieht man es auf der Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus.

[3]) Die Tradition läßt die Lampen der Arme nach dem Stocke des Leuchters gerichtet sein. Aber על עבר פניה (V. 37), was 4. Mos. 8, 2. 3 durch אל מול פני erklärt wird, das immer eine parallele Richtung mit der, die der verglichene Gegenstand hat, anzeigt (Jos. 8, 33. 1. Kön. 7, 5), spricht für unsere Ansicht.

[4]) Über die Anzahl der Blumen hat man viel gestritten. Die Tradition erscheint uns die richtigste Ansicht abzugeben, wie der Singular Vers 33 dem genauen שלשה גבעים gegenüber erweist. Noch schlagender ist die bis jetzt ganz übersehene Stelle 4. Mos. 8, 4, wo es heißt, der Leuchter sei ganz von Golde, von getriebener Arbeit עד ירכה עד פרחה, wo also פרח dem ירך, d. i. dem Postamente gegenübertritt, um den ganzen Leuchter zu bezeichnen.

[5]) Über die Höhe des Leuchters sagt der Text nichts, die Tradition gibt sie auf drei Ellen an, andere wollen sie der des Tisches ($1^1/_2$ Ellen) gleich erachten, wofür die bloße Symmetrie kein genügender Grund. Auch aus dem Gewichte, einem Kikar reinen Goldes (30 Zollpfund, 17 Neulot nach Herzfeld), kann auf die Größe nicht füglich geschlossen werden.

und zu diesem Zwecke am Morgen und am Abend von den Priestern zugerichtet werden[1]).

Auf der anderen Seite im Heiligtume stand der Schaubrottisch. Er war aus Akazienholz, mit Gold überzogen, die Tischplatte zwei Ellen lang und eine Elle breit, der ganze $1^1/_2$ Ellen hoch mit vier Füßen; um den Tisch lief eine handbreite Leiste[2]), und um diese Leiste wieder ein goldener Kranz; unter der Leiste an den vier Ecken der vier Füße wieder vier goldene Ringe zu Behältern der aus Akazienholz gefertigten und mit Gold überzogenen Tragstangen. Auf diesem Tische lag nun das לחם פנים „Schaubrot", nämlich zwölf Brotkuchen aus feinstem Mehle[3]), welche in zwei Schichten, jede zu sechs Broten, auf den Tisch gestellt wurden, auf jeder Schicht eine Handvoll reiner Weihrauch. An jedem Sabbat wurden neue Brote hingelegt, die alten weggenommen, um am heiligen Orte von den Priestern verzehrt zu werden, und der Weihrauch wurde als Feueropfer verbrannt.

Welches war nun die Bedeutung dieser beiden Symbole, des Leuchters und des Schaubrottisches? Denn daß die Bedeutung des Leuchters weit über den Zweck, das Heiligtum zu erleuchten, hinausging, ist schon daraus ersichtlich, daß die sieben Lämpchen nahe vor dem hinteren Vorhang einen Raum von über vierzig Fuß Länge, über zwanzig Fuß Breite und über zwanzig Fuß Höhe nur spärlich erhellen konnten, sowie daß die Lampen auch des Nachts brennen mußten, wo niemand das Heiligtum betrat. Und doch liegt gerade hierauf der Hauptton, und viermal wird nachdrücklich vorgeschrieben, daß es eine „beständige Leuchte" sein solle[4]). Wir haben schon oben bemerkt, daß die beiden Symbole des Heiligtums die Ausströmungen der göttlichen Offenbarung von deren Stätte (der heiligen Lade) aus auf Israel, die Ein-

---

[1]) Josephus berichtet, am Tage hätten drei, in der Nacht alle sieben Lampen gebrannt, wofür im Texte kein Anhalt.

[2]) Am einfachsten nimmt man die Leiste nach Sukk. 5, 1 gleich unter der Tischplatte zur Verbindung der Füße miteinander, und daß die Tischplatte darauf liege, an. Der goldene Kranz hielt wieder die Wände der Leiste zusammen, und grenzte die Form künstlerisch ab.

[3]) Die Beschaffenheit und Gestalt der Brote wird ausführlich erörtert Menachoth 96, 1 ff. Maim. Hilch. Temidin Umuß. V.

[4]) Völlig unzutreffend ist die von so vielen nachgebetete Auslegung Philos, daß der Leuchter die sieben Planeten vorstelle; das heilige Wort nimmt nirgends auf solche Naturgegenstände Rücksicht, und selbst in der Schöpfungsgeschichte kommt nichts von den sieben Planeten vor.

wirkungen derselben auf und in Israel versinnbildlichen sollten. Was wird nun in der Heiligen Schrift mit dem Lichte am öftesten versinnbildlicht? Nichts anderes als die Erkenntnis, namentlich die Erkenntnis der Offenbarung. Licht und Erkenntnis werden sehr häufig synonym gebraucht; z. B. Jes. 2, 5: „Laßt uns wandeln im Lichte des Ewigen.“ Ps. 36, 10: „In deinem Lichte schauen wir Licht.“ 19, 9: „Das Gebot des Ewigen erleuchtet die Augen.“ 119, 105: „Eine Leuchte ist meinem Fuß dein Wort, und meinem Pfade Licht!“ Spr. Sal. 6, 23: „Denn Leuchte ist Gebot, und Lehre Licht“, und öfter. Nur durch die Erkenntnis wird die Offenbarung gefaßt und im Menschen zur Wirkung erhoben. Die Offenbarung sollte durch die Erkenntnis auf den Menschen Einfluß üben, seinem Geiste die richtigen Vorstellungen geben, ihn zur Erfüllung des göttlichen Willens leiten und heiligen. Dieser Erkenntnis Symbol war der Leuchter im Heiligtume. Ununterbrochen sollte er brennen, wie die aus der Offenbarung strahlende Erkenntnis in Israel niemals erlöschen und im Menschengeiste niemals sich verdunkeln sollte. So legt denn auch Secharjah im vierten Kapitel den goldenen Leuchter mit sieben Röhren und Lampen als den „Geist Gottes“ aus, der in Israel wieder zu brennen beginne (im zweiten Tempel)[1]).

Je einfacher und klarer dies ist, um so schwieriger, den rechten Sinn des Schaubrottisches zu finden. Glaubte doch selbst Maimonides, den Versuch hierzu aufgeben zu müssen[2]). Und doch erweist wohl kein anderer Teil des Heiligtums seine und des Ganzen symbolische Natur mehr als dieser Schaubrottisch. Denn hier handelt es sich ja nicht um eine Opfergabe, welche der Flamme übergeben wird, sondern um ein Hinstellen und Wegnehmen einer bestimmten Anzahl von Brotkuchen, und zwar

---

[1]) Es versteht sich, daß auch die Einzelheiten an dem Leuchter der symbolischen Bedeutung teilhaftig waren. Die Mandelblütenkelche, die Äpfel und Blumen geben leicht sinnreiches Gleichnis ab. Der Mandelbaum wird von alten Autoren gerühmt, daß er von allen Bäumen zuerst Blüten treibe und Früchte reife, und er wurde daher das Symbol der Wachsamkeit (שקד). Man vergleiche den Stab Ahrons 4. Mos. 17, 16—24, den Mandelstab des Jeremias, da er als Wächter des göttlichen Wortes eingesetzt wird 1, 11. Wir ersehen also an den Verzierungen des Leuchters, daß das Licht der Erkenntnis, immer wachsam und wirkend, Blüten und Früchte am Baume des Lebens treibt.

[2]) Mor. Neb. 3, 45. Fälschlich erklärt er den Namen Hilch. Temid. 5, 9: שיהיו לו פנים רבים.

unmittelbar im Heiligtume. Schon die Anzahl der Brote deutet auf die zwölf Stämme Israels, und zwar in zwei Schichten zu je sechs, wie die zwölf Edelsteine im Brustschilde des Hohenpriesters und die eingegrabenen Namen von je sechs Stämmen auf jedem der beiden Steine auf den beiden Schultern desselben. Daß also hier das Volk Israel der Gegenstand des symbolischen Aktes ist, ergibt sich von selbst. Jedenfalls aber muß man sich hüten, hier einen groben Anthropomorphismus in einen Kultus hineinzutragen, der den unkörperlichen, gestaltlosen Gott zum Inhalte hat, also die Schaubrote als „Tafelbrot", Opfer der Dankbarkeit und dergleichen anzusehen. Richtig sah man ein, daß man den ganzen Wert auf die richtige Erklärung der besonderen Bezeichnung לחם הפנים (2. Mos. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 1. Sam. 21, 7. 1. Kön. 7, 48. 2. Chron. 4, 19) legen müsse. Welche ist aber die richtige?[1]) Was heißt פנים, wenn es von Gott gebraucht wird? 2. Mos. 33, 13 bittet der beunruhigte Moses, um der Gnade Gottes für Israel sicher zu werden: „Mache mir doch deine Wege bekannt, daß ich dich erkenne", und die Antwort lautet פני ילכו והניחותי לך, d. h. „Ich gebe dir die Versicherung, daß mein פנים mit dir geht, und ich dich so zur Ruhe leite". Da nun Moses damit

---

[1]) Man erklärte לחם הפנים „das vor Gott gelegte Brot", entweder um von Gott als Opfer der Dankbarkeit für den Lebensunterhalt oder gar als Schauessen für den „König" angeschaut zu werden. Aber es kann nicht „vor Gott gelegtes Brot" heißen, da ja לחם פנים לפני ausdrücklich steht und auch der Tisch שלחן הפנים 4. Mos. 4, 7 heißt, dann aber alle Geräte des Heiligtums so heißen müßten. Bähr suchte daher einen anderen Weg, indem er פנים als das Angesicht Gottes mit „Gott selbst, indem er sich zu erkennen gibt und geschaut werden kann" erklärt, und לחם פנים „das Lebensmittel, durch das man zum Schauen Gottes kömmt", und es nun als Himmelsbrot durch weithergeholte Kombinationen von Psalm- und neutestamentlichen Stellen zum Mittel der Seligkeit macht. Die einfachste Widerlegung dieser viel zu komplizierten Deutung kann man darin geben, daß, wenn פנים „Gott, inwiefern er geschaut werden kann", bedeuten soll, 33, 20 nicht gesagt werden könnte: לא תוכל לראת את פני „Du kannst mein Antlitz nicht schauen", also gerade Gottes פנים kann nicht geschaut werden? Damit fällt der Eckstein der Bährschen Deutung weg, also das ganze kombinierte Bauwerk zusammen. Und wenn לחם פנים das Mittel, durch dessen Genuß man schauen kann, repräsentieren soll, warum ist ganz Israel von diesem Genusse ausgeschlossen, und er nur den Priestern gestattet? Endlich ist das Verzehren der weggenommenen Brote von gar keiner Bedeutung und völlig gleichgültig in diesem ganzen symbolischen Akte, sondern nur ein Vermerk über das Verbleiben des Brotes, nachdem es seinem Zwecke gedient hat.

noch nicht ganz beruhigt ist, weist ihn Gott Vers 20 ab, er könne Gottes פנים nicht sehen, denn dann müsse er Gott ganz schauen, und dies vermag kein lebender Mensch. פנים ist hier offenbar „die unmittelbare Führung Gottes", die mit Moses und den Israeliten sein und sie zur Ruhe führen soll, die aber selbst Moses ganz in ihren Ursachen und Wirkungen zu durchschauen als Mensch nicht vermag. Ferner 3. Mos. 20, 2 ff. werden Verbrechen aufgezählt, die mit dem Tode gestraft werden sollen, ließe sie aber das Volk unbestraft, so sagt Gott: ושמתי אני את פני באיש ההוא וגו', d. h. so wird Gott durch die unmittelbare Führung seines Schicksals den Verbrecher ausrotten lassen. In dem Priestersegen 4. Mos. 6, 24 ff. heißt es: ישא ה' פניו וגו'. Der Friede wird also dadurch hergestellt, daß Gott sein פנים, d. h. seine besondere unmittelbare Führung, zuwendet. Genug, mit dem פנים Gottes ist immer der Begriff der besonderen, unmittelbaren Führung Gottes verbunden. Aus dieser Israel verheißenen Führung kann es am ehesten die Überzeugung von Gott und seiner Offenbarung schöpfen, und je glänzender jene sich bewährt, desto gewisser wird ihm diese sein, und seinen Geist und Willen sich untertan machen. Das Ziel dieser unmittelbaren Führung Israels durch Gott wird aber oft genug sowohl in dem Erwerb des Landes, wo Milch und Honig fließt, als auch im besten materiellen Wohlstande (s. z. B. 2. Mos. 23, 20 ff.) zugesagt, welcher durch reichen Ertrag des Landes, Früh- und Spätregen, ungehinderte Vermehrung, hohes Alter usw. sich bemerklich machen sollte. Als Repräsentant dieses materiellen Wohlstandes kann aber füglich das לחם „Brot, Speise, Lebensunterhalt" dienen, welches in reichlichem Maße in jenen Zeiten der Einfachheit den wesentlichsten Bestandteil des Wohlbefindens ausmachte. Somit ist לחם הפנים das Brot der Führung Gottes, d. i. der durch Gottes unmittelbare Führung hervorgebrachte Wohlstand, in welchem sich aber wieder Gottes unmittelbare Führung kundtut, so daß aus derselben die Überzeugung der Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Offenbarung in Israel entspringt und gefördert wird. So schließt dieses „Brot des Angesichts" von seiten Gottes die mit der Offenbarung verbundene unmittelbare göttliche Führung, und von seiten Israels (מאת בני ישראל 3. Mos. 24, 8) den durch Gottes unmittelbare Führung hervorgebrachten, und in Heiligkeit zu genießenden Wohlstand ein. Deshalb muß dieses Brot auch תמיד ununterbrochen im Heiligtume liegen; darum ist auch dieses ein ברית עולם, denn diese

göttliche Führung ward schon dem Abraham verheißen und soll sich auf alle Zeiten erstrecken; deshalb ist die Zahl der Brote zwölf, weil sie das ganze Israel umfaßt.

Hieraus ist erwiesen, daß der Leuchter mit seinen immer brennenden Lampen die aus der Offenbarung fließende Erkenntnis, welche Israel geistig und sittlich erleuchtet, und der Schaubrottisch mit seinen immer daraufliegenden Broten die unmittelbare göttliche Führung, die sich an die Offenbarung knüpft, symbolisch ausdrückt.

3. Der Brandopferaltar.

Aus dem „Heiligen" versetzen wir uns in den „Hof", d. i. den Raum, der, nur von Säulen und an diesen befestigten Umhängen eingeschlossen, nichts als den Brandopferaltar und das Wasserbecken enthielt, und dem levitisch reinen Volke stets zugänglich war. Da das Becken dazu bestimmt war, daß die Priester, bevor sie an den Altar traten, oder in das Heiligtum gingen, sich Hände und Füße wuschen, um nur rein die heiligen Geräte zu berühren und ihre Funktionen zu verrichten, also an sich keine symbolische Bedeutung hatte[1]): so haben wir es hier nur mit dem Brandopferaltar zu tun. Dieser Altar war hohl, aus Brettern von Akazienholz, ohne Boden und Deckel und mit Erde ausgefüllt, wie die Tradition mit Hinweisung auf 2. Mos. 20, 21 richtig angibt. Er hatte fünf Ellen im Quadrat, war drei Ellen hoch, vier-

---

[1]) Das Becken bestand aus zwei Teilen, aus dem Becken an sich, das aus Kupfer und, wie die Tradition lehrt, rund wie ein Kessel war, und dem כן, das am füglichsten ein Behälter unterhalb des Beckens war, aus welchem Wasser in den Behälter heruntergelassen ward, und worin sich dann die Priester Hände und Füße wuschen, da dies im Becken selbst schon darum nicht geschehen konnte, weil sonst durch das Waschen eines Priesters das Wasser schon unrein, also unbrauchbar geworden wäre. — Die vielfach gedeutete Stelle (2. Mos. 38, 8): במראת הצבאת אשר צבאו פתח אהל מועד erklärt sich am angemessensten (1. Sam. 2, 22), daß die zum Fertigen des Heiligtums sich zusammenscharenden Frauen (2. Mos. 35, 22. 25, 26) auch ihre kupfernen Spiegel (denn im Altertum waren die Spiegel aus Metall) opferten, aus deren Metallmasse das Becken verfertigt ward. Deshalb wird auch Kap. 38 bei der Berechnung des aufgewendeten Metalls das Becken nicht mit aufgeführt. Der Einwand Bährs, daß ב nie anzeige, woraus etwas gemacht sei, ist falsch, wie man sich schon aus 38, 29. 30 überzeugen kann.

eckig und mit Kupfer überzogen. An den vier Ecken erhoben sich aus den Brettern selbst vier „Hörner“ (קרנות), welche nach der Tradition die Gestalt von Würfeln, Pföstchen, Pilaren hatten und an diesem Altar eine Elle im Umfange maßen. Josephus hingegen legt ihnen eine hörnerartige Gestalt bei, während קרן überhaupt eine scharfe Erhöhung (Jes. 5, 1) bedeutet. Zu diesem Altare führte ein Aufgang von aufgeworfener Erde ohne Stufen, und ein Umgang um den Altar, damit die Priester bequem auf demselben operieren konnten. Dieser Umgang war in der Hälfte des Altars angebracht, und vom Boden aus reichte bis zu ihm ein kupfernes Gitterwerk, so daß die Gestalt des Altars selbst dadurch nicht verändert ward[1]). An den vier Ecken des Gitterwerkes waren vier kupferne Ringe angebracht, durch welche Tragstangen aus Akazienholz, mit Kupfer überzogen, gesteckt wurden. Auf diesem Altar also wurden die Opfer dargebracht, zu welchen nur vier Tierarten verwendet werden durften: Rind, Ziege, Schaf und Taube — gegenüber den zahllosen Opfern, zu welchen die anderen alten Völker alle möglichen Tierarten und selbst Menschen verwandten. Die Tiere mußten ohne Fehl sein; sonst aber hatten die Priester kein Recht, das Opfer irgend jemandes zurückzuweisen. Auch der Opferarten waren vier: Ganzopfer עולה, Schlacht- oder Friedensopfer זבחים, שלמים, Sündopfer חטאת und Schuldopfer אשם, wozu nun die Speis- und Trankopfer kamen. Die Opferhandlung bestand bei Rind- und Kleinvieh aus dem Handauflegen auf den Kopf des Opfers seitens des Opfernden, alsdann dem Schlachten, welches ebenfalls vom Opferbringenden selbst besorgt ward, wobei der Priester nur das Blut in die Becken auffing. Dieser nun vollzog die Sprengung des Blutes, während der Opfernde wieder das Fell abzog und das Tier in seine Stücke zerlegte. Der Priester ließ alsdann die dazu bestimmten Stücke auf dem Altar in Feuer aufgehen. Einfacher war die Handlung bei Darbringung von Tauben. Wenn man bedenkt, daß die vorgeschriebenen Opfer für die ganze Nation geschahen, und es außer den Reinigungs- und Sühnopfern jedem einzelnen überlassen war, ob und wieviel er als Opfer darbringen wollte: so war auch die Zahl der Opfertiere eine sehr beschränkte, obschon wir bei außerordentlichen Festlichkeiten einige Male auf große Zahlen treffen.

[1]) Über das Detail dieser und der folgenden Gegenstände, sowie die daran haftenden Streitfragen, verweisen wir auf unseren Kommentar zu den betreffenden Schriftstellen.

Indem wir es einer anderen Gelegenheit vorbehalten, in die Einzelheiten des Opferritus einzugehen, müssen wir doch hier die symbolische Bedeutung des Opferns im allgemeinen anzugeben versuchen, um hierdurch die Bedeutung des Altars klarzulegen. Es versteht sich, daß wir hierbei von den Ideen des heidnischen Altertums völlig abstrahieren und uns lediglich an das mosaische Opfer halten müssen. Hier aber sind auch diejenigen Begriffe zurückzuweisen, welche sich im Laufe der Zeit, als der ganze Opferkultus sich immer mehr verflachte und die ursprüngliche symbolische Bedeutung aus dem allgemeinen Bewußtsein sich immer mehr verlor, bei dem Volke ausbreiteten, und die von den Propheten und heiligen Sängern so einschneidend bekämpft wurden, wie als ob Gott der Opfer bedürfe und sie also als den Zorn Gottes besänftigende Geschenke anzusehen (Ps. 50, 7 ff. Jes. 40, 16), oder daß der Opferdienst die Frömmigkeit des Menschen ausmache und böse Taten dafür bei Gott unberücksichtigt blieben (1. Sam. 15, 22. Jes. 1, 11 und a. v. a. St.). Gerade hieraus wird es klar, daß dem Opfer eigentümliche, dem mosaischen Gottheitsbegriffe entsprechende Gedanken einwohnen mußten[1]). Dies wird am einleuchtendsten, wenn wir in den ver-

---

[1]) Geben wir hier nur die hervorragendsten Ansichten von der Bedeutung des mosaischen Opfers an. Es ist zunächst die rabbinische Ansicht, welche auch in der christlichen Kirche die meisten Anhänger zählt; die Sünde des Menschen geht auf das Opfertier über, welches anstatt des schuldigen Menschen den Tod erleidet (vgl. עקידת יצחק zu ויקרא S. 54. 4 ed. Frankf., oder wie es Ramban ausdrückt: שהיה דמו תחת דמו ונפשו תחת נפשו; so auch Gesenius, Hengstenberg, Tholuck, Scholl u. a.). Hätte diese Ansicht die geringste Wahrheit, so müßte die Tötung des Opfertieres der Hauptakt sein und vom Priester vollzogen werden; die Friedensopfer, besonders als Dankopfer, und die Speisopfer wären ohne allen Sinn; nicht das Blut, sondern der Tod müßte vom heiligen Worte als Sühnmittel angegeben werden, und es dürften nicht viele Opfer für Sünden dargebracht werden, die durchaus nicht den Tod als Strafe nach sich zogen. Überhaupt aber bietet uns diese Ansicht die ganz widrige Auffassung, welche den Opferakt zu einem richterlichen Strafakt herabzieht und die göttliche Gerechtigkeit durch die Annahme einer Stellvertretung verletzt. Auch die Ansicht der Synagoge, welche die vorgeschriebenen Gebete ganz an die Stelle des Opfers treten ließ und das Studium der Thoraabschnitte über die Opfertiere dem Opfer gleichgestellte (Menachoth 110, 1), stimmt mit jener rabbinischen durchaus nicht überein. — Am bedeutsamsten und scharfsinnigsten stellt sich uns alsdann die Ansicht Bährs dar, die sich auf 3. Mos. 17, 11 stützt. Er leitet aus diesem Verse ab: 1. daß das Blutsprengen die Hauptsache des ganzen Opfers; 2. das Sühnen, d. h. Wegschaffen eig. Bedecken (כפר) der

schiedenen Arten von Opfern auch verschiedene Opferakte vorwiegen sehen. Bei der einen Art wird das Opfer ganz verbrannt עולה, während bei allen anderen nur die Fettstücken verbrannt werden; bei der zweiten Art kommt das Blut an die Hörner des Altars (resp. an den Vorhang und die Hörner des Räucheraltars) חטאת, während das Blut aller anderen nur an den Altar selbst kommt; bei der dritten Art gehört das Opfer außer den zu verbrennenden Fettstücken ganz den Priestern אשם, während bei der vierten außer gewissen Stücken für die Priester das Opfer dem Opfernden gehörte שלמים. Hieraus geht hervor, daß die verschiedenen Opferarten auch von verschiedener symbolischer Bedeutung waren, die durch die Bedeutung des Hauptaktes näher bestimmt wurde. Hier findet sich zuerst das Handauflegen, wodurch (3. Mos. 4, 4) der Zweck des Opferns gerade für die Person des Opferbringenden erreicht werden soll. Vergleicht man das Handauflegen auf die Leviten (4. Mos. 8, 10 ff.), und das Handauflegen von Moses auf Josua (4. Mos. 27, 18 ff.): so ist es offenbar, daß das Handauflegen den Gegenstand mit dem Darbringenden symbolisch identifizieren soll, so zwar, daß sowohl der Gegenstand als in demselben Zustande befindlich erklärt, als auch wie ein integrierender Teil hingegeben wird, und nun, was

---

Hauptzweck des Opferns ist; 3. die Sühnung von Gott ausgeht; 4. das Blut Sühnmittel ist, weil der Nephesch das animalische Lebensprinzip, das Band zwischen Leib und Seele, und als solches auch Geburtsstätte der Sünde, darin ist. Die Bedeutung des Opfers demnach: daß das sündige Sein des Nephesch an Gott in den Tod hingegeben wird, um das wahre Sein, d. i. die Heiligung durch die Verbindung mit Gott zu erlangen. Aber auch diese Auffassung ist einseitig. An der zitierten Stelle ist nur vom Blute des Opfers die Rede. Das Blut soll nicht gegessen werden, weil es als Sühnmittel auf den Altar kommt. Es ist also vom ganzen Opfern gar nicht die Rede, in welchem das Blutsprengen immer nur ein einzelner Teil ist. Denn wäre die Sühnung die Hauptbedeutung aller Opfer, warum gibt es außer den Sühnopfern noch andere, gänzlich von jenen unterschiedene? Was bedeuteten die שלמים, deren Hauptinhalt Dank für erhaltene Wohltaten ist? Wie käme der allen Opfern an zahllosen Stellen beigelegte Name „Feuerung des Ewigen" אשי ה' diesen zu, durch welchen das Verbrennen hervorgehoben wird? Warum hieße gerade das vorzüglichste Opfer עולה, so daß es vom Verbrennen den Namen hat? Allerdings enthält jedes Opfer zugleich die Sühnung und findet bei allen Opfern das Blutsprengen statt, indes ist die Sühnung nur bei den Sünd- und Schuldopfern die Hauptsache, das Blutsprengen nur bei diesen der Hauptakt, nur bei ihnen muß das Kleid, wenn von ihrem Blute darauf gekommen, gewaschen, das irdene Gefäß zerbrochen, das eherne gescheuert werden.

er bewirkt, für den Darbringenden bewirken soll[1]). Auch der Opferer erklärt durch das Händeauflegen das Opfer als einen Teil seiner selbst, den er hingibt, und sich selbst auf demselben materiellen Boden, von welchem er sich loslösen will. Das Sprengen des Blutes soll die Sühnung der Sünde bewirken, wohlverstanden nicht in ihrem moralischen Teile, denn eine solche, teils in dem reumütigen Bekenntnis teils, wenn die Sünde einen Nebenmenschen betraf, in dem Ersatz des Schadens mit einem Fünftel Aufgeld bestehend, muß dem Opfer vorangegangen sein, sondern insofern die Sünde das Verhältnis des Menschen zu Gott, seine Annäherung zum Allheiligen und insonders die Verbindung des Israeliten mit dem Heiligtume stört, verletzt, verhindert. Indem das Blut, worin der Nephesch, an den Altar gebracht wird, wird symbolisch die Sünde verdeckt, entfernt. Denn was den Altar berührt, wird geheiligt, d. i. von der Verunreinigung frei (2. Mos. 29, 37. 30, 29). Endlich das Verbrennen des Tieres oder seiner Fettstücke. Das richtige Verständnis dieses Aktes gibt uns das heilige Wort dadurch, daß für denselben niemals שרף „verbrennen", sondern stets הקטיר „in Rauch aufgehen lassen" gebraucht wird, so daß konsequent im Gegensatz שרף nur von dem gesagt wird, was außerhalb des Lagers und als Übriggebliebenes verbrannt wurde[2]). Es geht hieraus hervor, daß das Verbrennen nicht sowohl das Vernichten des Opfertieres, sondern seine Auflösung in aufsteigende Rauchwolken bewirken soll. Hierdurch, daß das Opfertier in Rauch aufgeht und als Rauchwolke in die Höhe steigt, ist es das Symbol für die Loslösung vom Materiellen und das Aufsteigen zum Reingeistigen, Göttlichen. Das mit dem Opferer identifizierte Opfer erhebt sich in der läuternden Flamme aus dem materiellen Zustande zur reingeistigen Höhe, und stellt so das Streben der menschlichen Seele, nachdem ihre Sündhaftigkeit verdeckt, beseitigt worden, durch die Heiligung zur Höhe der Vergöttlichung, zur Annäherung und Verbindung mit Gott symbolisch, d. h. für den Menschen jener Zeit in der Tiefe seines Gefühls und Bewußtseins dar. Der Opfernde sah in der Flamme des Altars, in den aufsteigenden

---

[1]) 4. Mos. 27, 20 heißt es bei dem Handauflegen auf Josua ונתתה מהודך עליו und 4. Mos. 8, 16 bei den Leviten: כי נתנים נתנים המה לי מתוך בני ישראל: das erstere zeigt auf die Erhebung zu einem integrierenden Teile seiner selbst, das andere auf das Hingeben für sich selbst hin.

[2]) S. 2. Mos. 12, 10. 29, 14. 34; 3. Mos. 4, 12. 21 und a. v. a. O.

Rauchwolken seines Opfertieres sein eigen Ich geläutert, geheiligt, zu Gott aufsteigend, diesem unmittelbar sich nähernd[1]). — Die Bedeutung des mosaischen Opfers ist also durchaus nicht einfach zu fassen, sondern aus den drei Akten zusammengesetzt, nämlich: die Annäherung des im Materiellen befangenen Menschen an Gott zu vermitteln durch die Loslösung des Menschen aus dem materiellen Zustande, die Verdeckung seiner Sündhaftigkeit und die Erhebung in das Geistige und Göttliche. Deshalb durfte auch keiner jener drei Akte einem Opfer fehlen; aber in der Spezialität des Opfers wird der eine oder der andere Akt stärker hervortreten und bestimmend sein, das Verbrennen, also die Erhebung zu Gott im Ganzopfer, das Sprengen des Blutes, d. i. das Verdecken der Sünde im Sündopfer, das Handauflegen, d. i. die Hingebung des Opfers selbst im Friedens- und Dankopfer[2]).

Es leuchtet hieraus ein, daß der Gedankeninhalt des mosaischen Opfers dem ganzen Gottheitsbegriffe, wie der gesamten Lehre vollkommen entsprach, und daß er mit den flachen und falschen Vorstellungen nichts gemein hatte, welche sich später im Volke erzeugten, und die noch jetzt von den Gegnern der Religion gern als die eigentlichen Ideen des Opferkultus „aufgegriffen werden". Lehre und Gesetz im Mosaismus hatten den Zweck, den Menschen auf dem materiellen Boden zu erfassen, von demselben loszulösen, ihn von der Sünde frei zu machen, zu Gott zu erheben und diesem in der Heiligung näherzubringen; und diese geistige Handlung symbolisch darzustellen, also in der Seele der Israeliten vor sich gehen zu lassen, war Zweck und Inhalt des mosaischen Opfers, mag das Motiv nun nach dem Momente mehr bald aus dem Gefühle der Dankbarkeit gegen Gott, bald aus dem Bewußtsein der Schuldhaftigkeit, selbst für eine besondere Sünde, bald aus dem Bedürfnis der religiösen Erhebung überhaupt,

---

[1]) Das „in Rauch aufgehen lassen" des Opfertieres wird als ריח ניחוח „angenehmer Geruch" bezeichnet. Daß dies den materiellen Geruch nicht bezeichnen soll, leuchtet schon daraus ein, daß verbranntes Fleisch, Fett, Knochen, Mehl gewiß keinen guten Geruch geben, und daß dieser Ausdruck gerade vom heiligen Räucherwerk nicht gebraucht wird (2. Mos. 30, 7. 34), ריח bezeichnet auch das Ansehen, in welchem jemand steht (2. Mos. 5, 21); ניחוח (von נוח) die Beruhigung, Befriedigung, Wohlgefälligkeit, also hier, was bei Gott Wohlgefallen erweckt.

[2]) Wir haben dies bis ins einzelste in unserem Kommentar zu 3. Mos. 27, 7 auszuführen gesucht.

sowohl für die ganze Nation, als auch für jeden einzelnen hervorgegangen sein.

Wir haben daher den Brandopferaltar als die spezielle Vermittlungsstätte zwischen Mensch und Gott zu betrachten. Auf ihm wird die Verbindung zwischen Mensch und Gott, die Annäherung und Erhebung des Menschen zu Gott, nachdem des ersteren Sündhaftigkeit verdeckt und beseitigt worden, symbolisch vollzogen, und hierdurch vermittelt[1]). Wie daher von der heiligen Lade als der Offenbarungsstätte, als dem symbolischen Sitze der Göttlichkeit die Verbindung zwischen Gott und Mensch ausging und ihre Richtung von der Bundeslade im Allerheiligsten hinaus zum Volke im Hofe nahm: so geht die Verbindung zwischen Mensch und Gott vom Brandopferaltar im Hofe aus und hat die Richtung nach der Bundeslade im Allerheiligsten. Es wird dies durch den Räucheraltar und das Sprengen des Blutes auf die Sühnplatte vermittelt und vollzogen. Darum geht auf diesem Altare alles vom Menschen aus und strebt zu Gott hinan, während auf der Bundeslade alles von Gott ausgeht und zum Menschen strebt; darum beruht dort alles auf Irdischem, hier auf Göttlichem. Der Altar bestand aus Erde und war eine Erhöhung (במה), weil er von der Erde nach der Höhe, nach dem Himmel hinaufstreben sollte. Wenn wir uns erst die symbolische Bedeutung der Zahlen und Maße, der Gestalt und des Stoffes deutlich gemacht haben werden, wird alles an diesem Altar dem Gedanken desselben entsprechend erscheinen. Die Hörner an

---

[1]) Es muß hierbei wohl beachtet werden, daß der Priester selbst im mosaischen Sinne durchaus keine Vermittlerrolle zwischen Mensch und Gott spielte. Nur der Opferakt selbst war gedanklich eine symbolische Vermittlung, der Priester nichts als das Werkzeug bei der Handlung gleich dem Altare und dessen Geräten. Er hatte nur zwischen „rein und unrein“ und über die Fehlerlosigkeit des Opfertieres zu urteilen, die Vorschriften des Gesetzes zu lehren und zu beachten und die ihm zuerteilten Funktionen zu vollziehen. Über den Opfernden selbst, dessen Gewissen, Sünde und Versöhnung stand ihm kein Urteil zu und hatte er darauf keine Wirkung. Wenn es öfter heißt: „der Priester versöhnt ihn vor Gott“, so bedeutet dies, wie aus allen betreffenden Stellen und dem Gebrauche des כפר selbst hervorgeht, nur, daß der Priester durch das Sprengen des Blutes und das Verbrennen der bezüglichen Opferstücke den symbolischen Akt der Sühnung vollzieht. Daß der Priester eben nur den Geräten des Heiligtums gleich geachtet wird, werden wir besonders aus dem Kapitel über die Priesterkleidung usw. ersehen.

diesem Altar, also diese Erhöhung auf der Erhöhung, sind wieder die Repräsentanten des Altars selbst, wie die Akte beweisen, die an denselben vollzogen wurden.

4. Der Räucheraltar.

Wie wir in symbolischer Weise die Offenbarung von der Offenbarungsstätte, der heiligen Lade, durch das Licht der Erkenntnis (den Leuchter) und die göttliche Führung (den Schaubrottisch) zum Menschen, dem im Hofe versammelten Volke, gerichtet sahen: so die Vermittlung zwischen Mensch und Gott vom Brandopferaltar durch den Räucheraltar zur Offenbarungsstätte hin.

Der Räucheraltar, ein Gestell von Akazienholz, zwei Ellen in der Höhe und eine Elle im Geviert, mit Hörnern aus dem Holze heraus, mit einer Platte oben[1]), ganz und gar mit reinem Golde überzogen, mit einem massiv goldenen Kranze und goldenen Ringen an den vier Ecken, um die aus Akazienholz verfertigten, goldüberzogenen Tragstangen hineinzustecken, stand im „Heiligen" vor dem Vorhang des Allerheiligsten, zwischen dem Leuchter und dem Schaubrottisch, genau in der Linie der heiligen Lade[2]). Auf diesem Altar sollte täglich zweimal, morgens und abends, wenn die Lampen auf dem Leuchter zugerichtet, zur Zeit, da die täglichen Opfer auf dem Brandopferaltar dargebracht wurden, reines Räucherwerk verbrannt werden. Das letztere bestand aus vier Spezereien[3]). Nach der Tradition (Mischn. Joma 4, 4. Tamid. 5, 5) nahm der Priester mit einem silbernen Gefäße Kohlen vom Opferaltar und schüttete sie in die goldene Kohlenpfanne, sowie er das Räucherwerk in einer anderen Pfanne (כף) trug; die Kohlen wurden auf den Räucheraltar gelegt, und das Räucherwerk darüber

---

[1]) גג, nicht Rost, denn das orientalische Dach ist glatt mit einem Geländer und durch einen Rost würde das Räucherwerk durchgefallen sein. Der Räucheraltar war aber nicht wie der Opferaltar mit Erde ausgefüllt.

[2]) Es konnte daher gesagt werden: „Der Altar zum Räuchern solle vor die Lade gesetzt werden" 40, 5.

[3]) Die hebräischen Namen dieser vier Spezereien sind durchaus zweifelhaft und unterliegen den verschiedenartigsten Auslegungen. Wir verweisen darüber auf unseren Kommentar zu 2. Mos. 30. Um so weniger darf man es wagen, diesen Ingredienzen des heiligen Räucherwerks eine bestimmte symbolische Bedeutung zu insinuieren, wie es mehrere versucht haben und damit nur in Irrtum verfallen sind.

gestreut. Außer diesem zweimaligen täglichen Räuchern sollte der Hohepriester am Versöhnungstage, bevor er vom Blute des Sündopfers auf und vor die Sühnplatte (auf der heiligen Lade) sprengte, mit der Räucherpfanne voll Kohlen und zwei Händen Räucherwerks in das Allerheiligste gehen und dort das Räucherwerk auf die Pfanne legen, „daß die Wolke des Räucherwerkes verhülle die Sühnplatte, welche über dem Zeugnisse, damit er nicht sterbe“ (3. Mos. 16, 12). Dann erst nimmt er die Sühnung vor. Dieser Räucheraltar wird auch in eine besondere Beziehung zu den Verunreinigungen der Israeliten gesetzt, weshalb sowohl am Versöhnungstage, als auch von jedem für ein Versehen gebrachten Schuldopfer vom Blute des Opfertieres an die Hörner des Räucheraltars gebracht werden mußte[1]).

Auch die Bedeutung des Räucherns auf diesem Räucheraltar ist vielfach besprochen und irrtümlich angegeben worden[2]). Wollen wir die wahre Bedeutung desselben fassen, so müssen wir den eben angegebenen besonderen Gebrauch am Versöhnungstage in Betracht ziehen. Der Hohepriester räuchert im Allerheiligsten selbst, bevor er das Blut des Sühnopfers auf die Sühnplatte sprengt, damit die Wolke des Räucherwerkes (ענן הקטרת) die Sühnplatte über dem Zeugnisse bedecke, verhülle

---

[1]) Wir wollen nur die bedeutendsten Ansichten kurz anführen. Am krassesten und kurzsichtigsten ist hier die Meinung des Maimonides: „Um den bösen Geruch des geschlachteten Opferviehes zu vertreiben“ (More neb. 3, 45), wogegen doch die Hand voll Räucherwerk am Abend und Morgen keine Einwirkung haben konnte (freilich ruft er die bekannte talmudische Sage Tamid 3, 8 zu Hilfe). Die christlichen Ausleger haben fast sämtlich ein Bild des Gebetes darin gesehen, was ganz willkürlich ist. Bähr erkennt in dem duftenden Wohlgeruch das Symbol vom „Hauch oder Odem Gottes“ רוח אלהים, der das Heiligtum, wie die ganze Schöpfung erfülle. Außerdem sei aber auch das Räuchern Symbol des Namens Gottes im Gebete, indem räuchern synonym mit „Anbeten“ sei, beten aber ursprünglich das Nennen des Namens Gottes (קרא בשם ה') gewesen sei, wozu er als Hauptstellen Ps. 141, 2 und Maleachi 1, 11 anführt. Aber gerade an den angeführten Stellen wird mit dem Gebet oder der Anbetung nicht bloß das Räuchern, sondern auch das Opfern verglichen (vergl. 1. Kön. 11, 8). Ferner ist es nicht gut denklich, daß der Priester den Geist „Odem Gottes“ im Heiligtume verbreiten sollte, da dieser doch nur von Gott selbst ausgehen konnte. Endlich kann der Wohlgeruch in der Bedeutung des Räucherwerks nicht Hauptsache sein, da sehr häufig beim Opfern, niemals aber beim Räuchern לריח ניחוח steht.

[2]) 2. Mos. 30, 10. 3. Mos. 4, 7. 16, 18. 19.

(כסה), damit er nicht sterbe". Dem analog wird jedesmal geräuchert, während die Lampen zugerichtet und brennend auf den Leuchter gestellt werden (2. Mos. 30, 7. 8). Der Räucheraltar wird dabei immer mit der Lade und der Sühnplatte, vor denen er gerade steht, in Verbindung gesetzt (Vers 6. 40, 5) und das Räucherwerk als vor der Sühnplatte, wo Gott sich offenbare, aufgehend ausdrücklich angegeben. (Vers 36.)

Hieraus ergibt sich, daß dem mosaischen Räuchern eine allegorische Analogie mit dem Gebete durchaus nicht einwohnt, sondern daß wesentlich die „Wolke des Räucherwerks die Heiligtümer verhüllen" und zwischen die Berührung des Menschen und der die Offenbarung tragenden Heiligtümer treten soll. Wie daher die Cherubim die Begrenzer der Offenbarung vorstellten, die Annäherung der Gottheit an die Menschen symbolisch mit ihrem Flügel bedecken sollten: ebenso tritt die Wolke des Räucherwerkes zwischen die Annäherung des Menschen an die Gottheit, und verdeckt symbolisch bei der Sühnung die die Gottheit repräsentierenden Heiligtümer. Darum geht die Räucherung voran, ehe das Blut des Sühnopfers die Sühnplatte berührt; darum wird das angezündete Licht im Heiligtume von den Rauchwolken gedämpft, bevor es auf den Leuchter gesetzt wird, und zwar zur Zeit, wo am Morgen und Abend im Hofe die Opfer dargebracht werden; darum wird das Räuchern im „Heiligen" vorgenommen, weil dies der Raum der Vermittlung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen ist, durch welche aber gerade die Verbindung zwischen Gott und Mensch ermöglicht wird; nur da, wo das Menschliche geradezu an das Göttliche tritt, am Versöhnungstage, bei der Sühnung an und vor der heiligen Lade, geschieht die Räucherung im Allerheiligsten selbst. Diese Bedeutung wird uns um so gewisser, als auffallend beide Male, wo das Räuchern vorgeschrieben wird, die Offenbarung Gottes auf der Sühnplatte ausdrücklich erwähnt wird (Vers 6 und 36). In gleichem Sinne sehen wir oft die Erscheinung der göttlichen Führung und Gegenwart in einer Wolke, Wolkensäule Israel entgegengetreten (2. Mos. 13, 21. 33, 9. 10. 4. Mos. 17, 7).

Der ganze, in dem Heiligtume symbolisch ausgedrückte Gedanke ist uns nunmehr klar geworden. Es soll von der einen Seite die göttliche Offenbarungsstätte sein, von welcher die Offenbarung an die Menschen hinausgeht, durch die Erkenntnis und die göttliche Führung getragen; von der anderen Seite die Ver-

mittlungsstätte zwischen Mensch und Gott, wo die Beseitigung der Schuldhaftigkeit und die Erhebung zu Gott vor sich geht; wie jedoch die Offenbarung des Göttlichen an den Menschen eine begrenzte bleiben muß, so auch die Annäherung des Menschen an Gott, damit die Verschmelzung des Göttlichen und des Menschlichen niemals in die Vorstellung des Menschengeistes komme. Wir haben demnach hier den vollständigen mosaischen Gedankengang, wie er in Lehre und Gesetz überall sich ausprägt. Gott naht sich dem Menschen und wirkt auf denselben durch die ihm geschaffene Erkenntnis und die göttliche Führung in den Dingen des Lebens, ohne daß jedoch die Gottheit dem Menschen ganz erkennbar und sichtbar wird. Der Mensch hat sich zu Gott zu erheben, sich ihm durch die Heiligung zu nähern, sich vor Sünde zu bewahren, seine Vergehen und Irrtümer zu sühnen und Gott in Liebe und Recht nachzueifern, ohne daß jedoch der Mensch fehllos und vollkommen, wahrhaft göttlich wird. Der ganze geistige, sittliche und gesellschaftliche Boden, wie ihn der Mosaismus in Lehre und Gesetz schuf, wird im Kultus noch einmal, und zwar symbolisch dargestellt.

5. Die Priesterkleidung.

Der Beschreibung des Heiligtums wird 2. Mos. 28 die Vorschrift über die Priesterkleidung hinzugefügt, oder vielmehr eingeschoben. Es ist daraus klar, daß diese Gewandung als ein Teil des Heiligtums selbst und die Priester als ein Werkzeug, als ein lebendiges Gerät des Heiligtums angesehen wurden. Dies wird um so einsichtlicher, wenn uns die symbolische Bedeutung der Priesterkleidung, besonders wie sie sich in der Bekleidung des Hohenpriesters vollendet, aufgeht und es sich zeigt, daß die Gewandung des Hohenpriesters dem Heiligtume völlig analog ist, so jedoch, daß umgekehrt sie von innen nach außen **den** Weg nimmt, der am Heiligtume selbst von außen nach innen eingehalten ist. Diese, von uns zum ersten Male aufgestellte Ansicht wollen wir jetzt nachweisen.

Die Priester waren zunächst mit einem Hüftkleide מכנסי בד aus Byssus (weißem Linnen שש), von der Herzgegend bis auf die Oberschenkel bekleidet[1]). Hierüber wurde der eigentliche Rock

[1]) Nach der Tradition ging es bis zu den Knien, mit Bändern zum Zuziehen versehen. Anders Josephus, wobei wir bemerken wollen, daß be-

כתנת aus Byssus, also weiß, ganz wie er vom Weber gewoben war, und zwar gewürfelt, getragen, und reichte nach der Tradition bis zu den Füßen, die enganliegenden Ärmel bis an die Knöchel der Hand. Dieser Rock wurde mit einem Priestergürtel אבנט, der aus Byssus und den dreifarbigen Wollen (tiefblauer, purpurroter und karmesinroter)[1]) gefertigt war und nach Josephus bis zu den Füßen herabhing, umschlungen. Rechnen wir hierzu noch die Mützen מגבעות, über deren Gestalt, und zwar aus dem dafür gebrauchten Worte heraus, vielfach gestritten wird, so haben wir die Kleidung sämtlicher Priester, von welcher irgendeine Abweichung nicht gestattet war. Auch der Hohepriester trug mit Ausnahme der Kopfbedeckung ganz dieselben Kleider, nur daß bei ihm folgende Stücke hinzukamen. Über dem Rocke trug er ein Oberkleid מעיל, ganz und gar von tiefblauer Wolle, völlig wie es vom Weber gewoben war; oben hatte es eine Öffnung, den Kopf hindurchzustecken, die eine dicke angewobene Einfassung hatte, damit nicht eingerissen werde. Am unteren Saume dieses Oberkleides waren abwechselnd Granatäpfel aus den drei farbigen Wollen und goldene Glöckchen mit Hämmerchen angebracht. Es hatte keine Ärmel und reichte nicht ganz bis zu den Knien; beim Gehen erklangen die Glöckchen, und der Rock und der Priestergürtel blieben sichtbar. Auf diesem Oberkleide befand sich das Ephod אפד, das aus Byssus, den drei farbigen Wollen und Goldfäden gearbeitet war. Oben hatte es zwei Schulterstücke, die

---

treffs der Priesterkleider die Beschreibung des Josephus in nicht wenigen Punkten von der Tradition und selbst von der Heiligen Schrift abweicht, so daß wir annehmen müssen, da Josephus aus persönlicher Anschauung schildert, daß zu dessen Zeit manche Verschiedenheiten stattfanden, die jedoch nicht wesentlich waren, und nur hier und da der ursprünglichen symbolischen Bedeutung zu nahe traten. Sehen wir doch selbst schon im Salomonischen Tempel einige Verschiedenheiten vom mosaischen Heiligtume hinsichtlich der Zahl und Gestalt auftreten. Wir werden hier der Kürze wegen auf diese Verschiedenheiten im einzelnen nicht eingehen und verweisen darüber auf unseren Kommentar zu 2. Mos. 28.

[1]) Zu den, für das Heiligtum verwendeten Stoffen gehörten nur תכלת, welches nach allen alten Erklärern die Farbe des Meeres und des Himmels bedeutet, und zwar in Wolle, ארגמן, welches ebenso unzweifelhaft purpurrot bedeutet, und womit Wolle, sehr selten Linnen, gefärbt wurde, und תולעת שני karmesinrot. Zu diesen dreifarbigen Wollen kam שש Byssus, d. i. weißes feinstes Linnen. Zu einem der das Heiligtum bedeckenden Teppiche wurden auch Ziegenhaare verwendet. Das Nähere siehe in unserem Kommentare zu 2. Mos. 25.

seine beiden Teile, Vorder- und Rückenteil, verbanden, und ein Gürtel aus demselben Stoffe, und aus diesem selbst herausgehend, umschloß es. Das Oberkleid blieb darunter sichtbar, so daß hieraus zu entnehmen ist, daß das Ephod wie ein Brustharnisch beschaffen war, oben von den Schulterstücken, unten von seinem Gürtel fest um die Brust gehalten wurde, und ebenfalls ohne Ärmel. Auf diese Weise war das Ephod über der Brust, das Oberkleid über dem Leibe und der Rock über den Beinen sichtbar. Auf die Schulterstücke des Ephod wurden zwei Schohamsteine in goldenen Einfassungen befestigt, auf welche zu je sechsen die Namen der zwölf Söhne Israels nach der Reihenfolge ihrer Geburt eingegraben waren. Endlich war auf dem Ephod חשן der Brustschmuck befestigt. Dieses Choschen war aus demselben kostbaren Zeuge wie das Ephod, ein Quadrat von einer Spanne, aber doppelt, indem ein gleichlanges Zeug wie zu einer Tasche umgeschlagen war. Die Außenseite war mit zwölf Edelsteinen, in vier Reihen zu je drei, besetzt, welche jedoch gegenwärtig nicht sicher zu bestimmen sind. Auf jedem Edelstein war der Name eines der Söhne Jakobs eingegraben, deren Reihenfolge ebenfalls unsicher. An den vier Ecken des Choschen waren vier goldene Ringe angebracht, zwei an den oberen Ecken, in welche goldene, geflochtene Kettchen befestigt waren, deren Enden wieder an die Einfassung der beiden Schulteredelsteine befestigt waren; zwei Ringe an den unteren Ecken, in welche dunkelblaue Schnüre gehängt waren, die wieder in zwei andere, am Ephod über dessen Gürtel befindliche Ringe befestigt waren, so daß das Choschen auf dem Ephod unverrückbar festgehalten wurde. In dieses Choschen, also in die Mitte zwischen die beiden umgeschlagenen Zeugstücke sollten die Urim und Thummim אורים ותמים hineingelegt werden. Dem Hohenpriester war nun noch ein von den Mützen der Priester verschiedener Kopfbund מצנפת bestimmt, und zwar aus Byssus, über dessen Gestalt das heilige Wort nichts Näheres angibt. An den Kopfbund wurde an der Vorderseite ein Goldblech durch eine tiefblaue Schnur befestigt, so daß es sowohl auf dem Kopfbunde als auch etwas weiter herunter auf der Stirn saß. Auf dieses Stirnblech waren die Worte eingegraben: קדש לה' „heilig dem Ewigen".

Daß die Priester, wie wir bereits bemerkt, als ein unmittelbarer Teil des Heiligtums vom heiligen Worte selbst betrachtet wurden, geht aus vielen Momenten hervor. Darum wurden sie, namentlich der Hohepriester, mit Gewändern aus denselben Stoffen,

wie das Heiligtum bekleidet; darum ganz wie der Altar und das Heiligtum durch Opfer und Besprengung mit Blut geheiligt und mit Salböl gesalbt; darum werden sie mit dem Zelte und dem Altar als geheiligt aufgeführt (Kap. 29), und dies durch die Vorschriften hinsichtlich ihrer Lebensweise bekräftigt. Die Priesterkleidung prägte nun denselben Gedanken wie das Heiligtum selbst symbolisch aus, selbstverständlich unter notwendigen Modifikationen, so daß die hohepriesterliche Kleidung ein nach außen gewandtes Heiligtum ist. Hier haben wir zuerst das Hüftkleid und den Rock, welche die heiligen Gewänder vom Leibe des Menschen trennen, beide aus Byssus, und so mit den Umhängen des Hofes ganz und gar gleichzustellen, die aus demselben Stoffe bestanden. Deshalb bedeckte der Rock enganliegend den ganzen Körper bis zu den Knöcheln herab, und hatte allein auch enganliegende Ärmel. Das Hüftkleid war noch besonders notwendig: um jene Tendenz streng durchzuführen, welche am Aufgang zum Altar die Stufen verbot, um jene geschlechtlichen Verirrungen und Ausschweifungen zu verhindern, die viele heidnische Kulte, besonders in Vorderasien, schändeten. Über den Rock wurde der aus Byssus und den dreifarbigen Wollen buntgewirkte Gürtel angelegt; derselbe steht ganz parallel mit dem Vorhange des Hofes, der aus denselben Stoffen bestand, während der Rock und die Umhänge des Hofes nur aus Byssus bestanden. Von den Gewändern des Hohenpriesters steht das Oberkleid dem Heiligen analog, das Choschen dem Allerheiligsten, und das Ephod gehört beiden an, wie die Teppiche, die Balken, die Goldbekleidung dem Heiligen und Allerheiligsten. Dies wird dadurch erwiesen, daß es einerseits heißt „das Oberkleid des Ephod“ (V. 31) anderseits das Choschen auf dem Ephod unverrückbar befestigt ist (V. 28), daß das Ephod ebenso aus zwei Stücken zusammengesetzt ist, wie der innerste Teppich. Ist demnächst das Ephod mit dem innersten Teppich der Wohnung zu vergleichen, so ist der Gürtel desselben dem Vorhange zwischen Heiligen und Allerheiligsten gleich. Das Choschen steht, wie gesagt, dem Allerheiligsten und speziell der heiligen Lade gleich, und wie in dieser die Tafeln des Zeugnisses sich befanden, so im Choschen die Urim und Thummim. — Alles dies wird uns noch einleuchtender, wenn wir die spezielle Bedeutung dieser einzelnen Stücke erkannt haben. Vom Choschen, dem obersten Gewandstück heißt es immer חשן המשפט „Brustschmuck des Rechts“, und Vers 30 geradezu,

daß mit dem Choschen samt seinen Teilen, den Edelsteinen, den eingegrabenen Namen, den Urim und Thummim, der Hohepriester „das משפט der Söhne Israels auf seinem Herzen trage vor dem Ewigen beständig“. Ist nun die Lade die Stätte der Offenbarung als solcher, als Erkenntnis Gottes, als allgemeiner Kundgebung Gottes an Israel: so ist das Choschen, der Schmuck des משפט, die Stätte des nach den Bestimmungen der Offenbarung geordneten wirklichen Lebens, des göttlichen Rechtes. Das Choschen ist also das priesterliche Allerheiligste, dem sich das Ephod unterbreitet, während das Oberkleid, analog mit dem „Heiligen“ die Vermittlung des göttlichen Rechts mit dem Menschlichen (Byssusrock) darstellt. Dieses besteht daher allein aus tiefblauer Wolle, welche, wie wir später sehen werden, die Ausführung des göttlichen Gesetzes symbolisiert. Was beim Israeliten die blaue Schnur der Schaufäden, das ist beim Hohenpriester das ganze blaue Oberkleid. An diesem Oberkleide haben wir nun als Repräsentanten der Vermittlungsmomente die Glöckchen und die Granatäpfel, gleich dem Leuchter und Schaubrottisch im Heiligen. Die goldenen Glöckchen stehen dem goldenen Leuchter ganz parallel; dieser ist der Träger des Lichts, jene des Schalls. Daß dieser letztere die Hauptsache ist, gibt das heilige Wort zu erkennen, indem es Vers 35 heißt: „Sein Klang soll gehört werden, wenn er in das Heiligtum hineingeht vor den Ewigen, und wenn er hinausgeht, daß er nicht sterbe.“ Das Licht ist das Mittel der Anschauung, der Schall das Mittel des Begriffs. So symbolisieren die Glöckchen am blauen Oberkleide die Aufmerksamkeit und Wachsamkeit bei der Ausführung des göttlichen Gesetzes. Der Granatapfel ist frühzeitig als Symbol guter Werke angesehen worden, und es fehlt hier an ihnen der Byssus, andeutend, daß bei den guten Werken alle menschlichen, selbstsüchtigen Zwecke fehlen müssen. Sie stehen daher dem Schaubrottisch parallel, und wie die Schaubrote die göttliche Führung, segensreich für den Menschen, so bedeuten die Granatäpfel die guten Werke, wohlgefällig vor Gott. — Unter allen diesen analogen Momenten fehlen die Cherubim. Allerdings müssen sie, die Abscheider des Göttlichen und Menschlichen, an der Priesterkleidung fehlen, da diese doch nur innerhalb des wirklichen Lebens der Menschen und des dieses betreffenden Teiles der Offenbarung sich hält. Aber es muß doch an ihr ein Analogon vorhanden sein, und wir finden es in den Edelsteinen, in welche

die Namen der Söhne Israels eingegraben sind. Wie die Cherubim in den innersten Teppich und Vorhang eingewirkt und aus Gold auf der Sühnplatte waren: so sind auch die Namen zweimal eingegraben, in die Schohamsteine auf den Schultern und in die zwölf Edelsteine auf dem Choschen. Ist nun die Offenbarung allgemeiner Natur, so hatte sie doch, sobald sie in das wirkliche Leben trat, Israel zu ihrer materiellen Unterlage, und als solche wird es für das göttliche Recht durch die eingegrabenen Namen an der hohenpriesterlichen Kleidung, nämlich auf dem „Brustschmuck des Rechts" bezeichnet. Eingegraben, wie das heilige Wort wiederholt hervorhebt, scharf eingegraben in Edelsteine sind sie, um die Unverwüstlichkeit und Unverwischbarkeit dieses Israels und seines Berufes anzudeuten. — Es bleibt also von selbst nichts weiter übrig, als die Gleichstellung der Urim und Thummim, die im Choschen liegen, mit den beiden Tafeln des Zeugnisses in der heiligen Lade. Über diese Urim und Thummim herrscht aber ein mysteriöses Dunkel, da das heilige Wort über ihre Beschaffenheit völlig schweigt. Daß sie, wie einige wollten, mit den zwölf Edelsteinen einerlei waren, widerlegt Vers 30 verglichen mit Vers 17—21. Was die Tradition darüber mitteilt, ist durchaus Legende, die viele Jahrhunderte nach dem Verschwinden der Urim und Thummim entstanden ist. Stellen wir 4. Mos. 27, 21. 1. Sam. 28, 6. Esra 2, 63 und Nech. 7, 65 zusammen und fügen 5. Mos. 33, 8 hinzu, so haben wir alles, was die Heilige Schrift darüber aussagt. Es geht aus diesen Stellen hervor: 1. daß Urim und Thummim ein Instrument bezeichnet, durch welches Gott eine Antwort auf eine ganz bestimmte Anfrage erfolgen lasse; 2. die Antwort durch die Urim und Thummim wird mit „Träumen und Prophetensprüchen" gleichgestellt; und 3. die Antwort durch die Urim und Thummim war an die Person der Priester und zwar vermittelst der im Choschen vorhandenen Urim und Thummim gebunden. Solcher Befragungen Gottes und Antworten kommen nun verschiedene vor, Richt. 1, 1. 20, 18. 27. 1. Sam. 14, 36. Wichtiger sind die Stellen 1. Sam. 23, 6. 9. 30, 7, wo zwar nur vom Ephod die Rede ist, dieses aber zugleich nur für das auf demselben unbeweglich festsitzende Choschen mit den Urim und Thummim genannt wird. Wie also auf der Lade die Sühnplatte der Sitz künftiger allgemeiner Offenbarung sein sollte, so das Choschen vermittelst der Urim und Thummim in ganz konkreten Fällen das Instrument göttlicher Andeutungen. Mehr

läßt sich hierüber nicht eruieren. Wie dem aber auch sei, klar stellt sich heraus, daß das Choschen mit den Urim und den Namen auf den Edelsteinen in goldener Fassung ganz analog der Lade mit den Tafeln, der Sühnplatte und den Cherubim ist, nur daß hier die allgemeine Offenbarung, dort das göttliche Recht mit seinem materiellen Verhältnis zu Israel symbolisch dargestellt ist[1]).

So drückt denn die hohepriesterliche Gewandung ganz analog dem Heiligtume selbst, aber von innen nach außen gerichtet, den Gedanken aus: innerhalb des Lebens Israel die Lösung vom Leiblichen (Byssusrock), die Ausführung des göttlichen Gesetzes in Wachsamkeit und durch gute Werke (Oberkleid), und den Vollzug der Heiligung durch das göttliche Recht (Choschen) unter der Einwirkung göttlicher Offenbarung (Urim und Thummim). Wie sehr es angemessen war, diese Beschränkung des ganzen Gedankens des Heiligtums auf die Rechtssphäre — diese selbstverständlich in ganzer Ausdehnung der auf die Gotteserkenntnis gebauten Sittlichkeit gefaßt — im israelitischen Leben an der Person des Hohenpriesters symbolisch durchzuführen, brauchen wir nicht

---

[1]) Wir wollen hier nicht auf die vielfachen Versuche, die symbolische Bedeutung der Priesterkleidung anzugeben, eingehen, und nur einen Blick auf einige der hervorragendsten werfen. Philo und Josephus mit vielen Nachfolgern bis auf Creuzer und Görres sehen darin eine Anspielung auf die natürliche Welt. Der erstere z. B. findet im blauen Oberkleide den Äther, in den Granatäpfeln das Wasser (weil jene im Griechischen ῥοΐσχοι verwandt mit ῥύσις „Fließen" heißen!!), im Ephod den Himmel, in den zwölf Steinen den Tierkreis usw. Alle, welche dieser Auslegungsweise folgen, widersprechen sich in der Deutung der Einzelheiten und übersehen das, was das heilige Wort selbst andeutet. Sehr interessant, aber eben nur midraschisch ist die Auslegung der Tradition Sebach. 88, 2, wo der Gedanke, daß die Priesterkleider sühnen, was die Opfer sühnen, dahin ausgeführt wird, welche spezielle Art von Sünden durch jeden Teil der hohenpriesterlichen Gewandung gesühnt werde, gestützt auf Schriftstellen, die gar keinen wirklichen Zusammenhang mit der Priesterkleidung haben. — Endlich Bähr hat den Einfall, die Deutung auf den bekannten Ausspruch in Pirke Aboth 4, 7: „Drei Kronen sind Israel gegeben worden, die Krone des Gesetzes, des Priestertums und der Herrschaft" zu stützen, und, die hohepriesterliche Kleidung als Amtskleidung ansehend, diese drei Kronen als die drei Berufe des Hohenpriesters in dessen Gewändern symbolisch dargestellt zu meinen. Er übersieht, daß an gedachter Stelle noch eine vierte Krone, die des guten Rufes aufgeführt, und an einer anderen Stelle diese vier Kronen als Moses übergeben bezeichnet werden. Einen so zufälligen Gedanken einer späteren Zeit der ursprünglichen Symbolik einzupflanzen, ist gewiß ein Irrtum, und die Beziehungen zum Heiligtume selbst, worauf doch schon die Stoffe und Farben führen, fehlen gänzlich.

zu bemerken. Der Hohepriester mit seinen sämtlichen Genossen war dadurch dem Heiligtume integrierend eingefügt, zu demselben erhoben, ohne ihm gleichgestellt zu sein, so daß nicht, wo die Priester waren, das Heiligtum war, sondern nur wo das Heiligtum war, es auch Priester gab. Äußerlich war dies auch dadurch ausgedrückt, daß es in Israel nur ein Heiligtum geben durfte, während es dreizehn Priesterstädte durch das ganze Land zerstreut gab.

Haben wir bis jetzt die Räume und die in denselben befindlichen Heiligtümer nach ihrer symbolischen Bedeutung in Betracht gezogen, und wurden uns dadurch des ganzen Gedankens bewußt, der in dem Heiligtum zum Ausdruck kam, so haben wir noch einen Blick auf das Bauwerk zu werfen, welches über diesen Räumen und Heiligtümern stand, und zu versuchen, ob wir auch an ihm und der Beschaffenheit der Einzelheiten, aus denen es zusammengesetzt war, symbolische Zwecke aufzufinden und zu erkennen vermögen. — —

6. Die eigentliche „Wohnung" (משכן), welche das Allerheiligste" und das „Heilige" enthielt, dreißig Ellen lang, zehn Ellen breit und hoch, bestand aus einem Gerüste von achtundvierzig Bohlen aus Holz von der arabischen Akazie (שטה), die leicht und unverweslich, und zwar oben und vorn offen. Zwanzig Bohlen auf jeder Längenseite und auf der Rückseite acht Bohlen; jede Bohle war zehn Ellen hoch und $1^1/_2$ Ellen breit, nach der Tradition eine Elle dick[1]). Diese Bohlen waren mit Gold überzogen und hatten an der Außenseite goldene Ringe, durch welche aus Akazienholz verfertigte und mit Gold überzogene fünf Riegel gingen, um die Bohlen fest aneinander zu halten[2]). Ferner befanden sich unten an jeder Bohle zwei Zapfen, die in zwei silberne Fußgestelle paßten, welche Fußgestelle ihrerseits in die Erde eingesenkt wurden[3]). Dieses Gerüste war durch vier Decken und zwei Vor-

---

[1]) Die Richtigkeit der traditionellen Angabe geht aus der Berechnung hervor, wenn man festhält, daß der innere Raum zehn Ellen breit bleiben mußte, und die acht Bohlen der Rückseite zwölf Ellen maßen.

[2]) Durch 2. Mos. 26, 28 wird diese Verriegelung etwas schwierig zu verstehen, so daß wir die früheren Ansichten zurückweisen mußten. S. unseren Kommentar zu 26, 1.

[3]) Josephus beschreibt dies genau, und die traditionelle Annahme, daß die silbernen Fußgestelle sich über der Erde befanden, ist ganz unstatthaft. S. a. a. O.

hänge — der eine vor dem Allerheiligsten, der andere vor dem Heiligen — geschlossen. Von jenen war die unterste die kostbarste, gewoben aus feinem Byssus, tiefblauer, purpurroter und karmesinroter Wolle, mit hineingewebten Cherubim. Sie bestand aus zwei Stücken, von denen das eine über dem Heiligen, das andere zehn Ellen über dem Allerheiligsten und zehn Ellen an der Hinterwand lag; indem beide Stücke durch fünfzig Schleifen aus tiefblauer Wolle und fünfzig goldene Häkchen gerade über den Vorhang des Allerheiligsten verbunden waren. Nach der gewöhnlichen Ansicht lag diese unterste Decke über die Bohlen hinweg, so daß sie neun Ellen an der Außenwand hinunterhing. Dies müssen wir aus triftigen Gründen zurückweisen. Vielmehr bildete sie den Plafond und bekleidete die inneren Wände, während die anderen drei über dem ganzen Gerüste lagen[1]). Die zweite Decke bestand aus Ziegenhaaren, ebenfalls aus zwei Stücken, die über dem Vorhang des Allerheiligsten durch fünfzig Schleifen und kupferne Häkchen verbunden waren, war jedoch über den Eingang mit vier Ellen umgeschlagen, um auf diese Weise das Zeltartige zu bezeichnen. Die beiden anderen Decken waren aus Leder, die eine aus rotgefärbten Widderfellen, die andere aus (unbestimmbaren) Thachaschfellen, zum Schutze wider den Einfluß der Elemente; sie waren durch kupferne Pflöcke in die Erde befestigt. Endlich war das Allerheiligste durch einen Vorhang geschlossen, der aus Byssus und den dreifarbigen Wollen und mit eingewebten Cherubim verfertigt war und an vier mit Gold überzogenen Säulen aus Akazienholz vermittels goldener Häkchen

---

[1]) Die hauptsächlichsten Gründe sind folgende: Das heilige Wort nennt diese unterste Decke „die Wohnung", die zweite (aus Ziegenhaaren) „das Zelt", und zwar „das Zelt über der Wohnung" (V. 1—14) die anderen beiden „die Decken". Aus 40, 18. 19 und 4. Mos. 3, 25. 36 geht hervor, daß dieser unterste Teppich die eigentliche Wohnung, das Gerüst nur zu dessen Befestigung, die zweite Hülle als Zelt über dieser und die andern als Schutz und Decke für dieses dienen sollten. Der zweite Grund liegt darin, daß in diese unterste Decke Cherubim eingewebt waren, ebenso wie in den Vorhang vor dem Allerheiligsten, nicht aber in den Vorhang vor dem Heiligen, den das Volk vom Hofe aus sah; die Cherubim als symbolische Abscheider des Göttlichen vom Menschlichen hatten daher das ganze Heiligtum von innen zu umgeben, und zu diesem Zwecke bildete diese Decke nicht nur den Plafond, sondern auch die Bekleidung der Wände von innen; in ganz gleicher Weise waren die Cherubim im Tempel Salomos an den inneren Seitenwänden dargestellt (1. Kön. 6, 29).

hing. Am Eingang des Heiligen hingegen standen fünf Säulen, an denen ein Vorhang aus denselben Stoffen, aber ohne Cherubim befestigt war, über welchen, wie schon bemerkt, die Decke aus Ziegenhaaren umgeschlagen hing. Die Säulen des inneren Vorhangs standen auf silbernen, die des äußeren auf kupfernen Füßen. — Dieses Heiligtum stand nun in der Mitte des hundert Ellen langen und fünfzig Ellen breiten Hofes, parallel mit den Seiten desselben und wahrscheinlich (nach Philo) der Symmetrie wegen je zwanzig Ellen von den Längen- und den Rückseiten, so daß der Raum von fünfzig Ellen der Länge für den Opferaltar, das Becken und das Volk frei waren. Die Umgrenzung des Hofes wurde durch je zwanzig Säulen mit kupfernen Füßen und silbernen Kapitälen, die Rückseite durch zehn Säulen gebildet, während auf der Vorderseite je drei Säulen rechts und links standen und zwanzig Ellen als Eingang freibleiben. An diesen Säulen war ein Umhang aus Byssus durch silberne Häkchen und Heftstangen befestigt, während an den Säulen sich Stricke befanden, die mit kupfernen Pflöcken in der Erde befestigt waren. Der Eingang des Hofes wurde durch einen Vorhang, ganz wie der am Heiligen und an vier Säulen hängend, gedeckt. Die Höhe des Umhangs war fünf Ellen.

Während das ganze Heiligtum מקדש genannt wird, heißt das oben geschilderte Gebäude inmitten des Hofes אהל מועד, אהל עדות und משכן. Während der erste Name es als Stätte der geschehenen Offenbarung „zum ewigen Zeugnis“ bezeichnet, bedeutet der zweite die Stätte der zukünftigen Offenbarung[1]), und der dritte die Gegenwart, die Nähe des sich offenbarenden Gottes. Der besondere Gedanke des mosaischen Heiligtums ist also, daß es Vermittlungsstätte zwischen Gott und Mensch, ebenso wie zwischen Mensch und Gott ist, aber zugleich jede Vermischung und Verschmelzung des Göttlichen und des Menschlichen behindert und ihr vorbeugt, sowie der Ozean die Weltteile trennt aber auch verbindet für den, der ihn zu überschiffen versteht. Darum ist der Raum desselben in drei Abteilungen gebracht: in dem ersten wird vom Menschen, vom gesamten Volke ohne Unterschied die Verbindung mit Gott durch die Opferhandlung

[1]) Die gewöhnliche Übertragung „Stiftszelt, Versammlungszelt“ ist durchaus irrig, מועד ist vielmehr aus 2. Mos. 29, 42—46. 30, 36. 25, 21. 22; vgl. 30, 6. 4. Mos. 17, 19 אשר אועד לך שמה vollständig als Ort, wo Gott sich Israel offenbaren will, erwiesen.

symbolisch angestrebt; vom dritten geht die Verbindung Gottes mit dem Menschen durch die geschehene und die zukünftige Offenbarung aus; durch den zweiten geschieht die Vermittlung. Im Hofe daher der Opferaltar, die Priester und das Volk; im Allerheiligsten die Lade des Zeugnisses und die Offenbarungsstätte mit den Cherubim, wo zugleich der höchste Sühnakt einmal im Jahre, als an der höchsten religiösen Feier, durch die priesterliche Spitze vollzogen wird; im mittleren Raume die beiden Momente der Vermittlung, das Licht und die göttliche Führung und zugleich das Moment der Verhüllung des Göttlichen vor dem Menschlichen (der Räucheraltar).

Wer uns bis hierher gefolgt ist, den wird es nunmehr nicht überraschen, wenn wir sagen, daß in der Konsequenz die symbolische Bedeutung sich auch auf alle Einzelheiten erstrecken mußte, und daß, wenn wir diese richtig zu fassen vermögen, sie sich in Übereinstimmung befinden wird mit dem Gedanken, den wir in den Heiligtümern gefunden haben. Jeder Blick in die einzelnen Anordnungen bestätigt uns dies. Wenn wir, um nur ein Beispiel anzuführen, an den Eingang des Allerheiligsten vier, an den des Heiligen fünf und wiederum an den des Hofes vier Säulen verordnet sehen, während die beiden ersten Eingänge in gleicher Weise je zehn Ellen, der Eingang des Hofes aber zwanzig Ellen bespannte: so können wir nun einen bestimmten Gedanken dabei voraussetzen. Ebenso gibt uns das heilige Wort selbst über die Bedeutung der tiefblauen Wolle (תכלת) in dem Gesetze über die Schaufäden einen vollständigen Aufschluß, der nicht zurückgewiesen werden kann. Wir würden daher in unserer Forschung geradezu stillstehen, wenn wir nicht Zahlen, Maße, Stoffe und Farben einer solchen Untersuchung unterzögen. Hierbei ist natürlich die Vorsicht am meisten geboten, und vorzugsweise die Unterscheidung zwischen Symbolik und Mystik streng festzuhalten.

Wir wenden uns zuerst zu den Zahlen. Die am Heiligtum vorkommenden Zahlen sind: drei, vier, fünf, sieben, zehn, zwölf[1]). Die Drei entsteht, wenn zwischen zwei Gegensätze ein Drittes als

---

[1]) Denn zwanzig ist die verdoppelte, dreißig die dreimal Zehn, achtundzwanzig die viermal Sieben, achtundvierzig die viemal Zwölf, fünfzig die fünfmal, hundert die zehnmal Zehn.

Vermittlung tritt, ist also die Zahl der Vermittlung[1]). Als solche erscheint sie in dem Begriff der drei Räume, in die das Heiligtum zerfällt, in ihren drei Vorhängen, in den dreimal zehn Ellen der Länge der Wohnung, in den drei Geräten gerade des Raumes, der speziell der der Vermittlung ist, des „Heiligen", wohingegen das Allerheiligste die strenge Eins des Göttlichen (die Lade) und der Hof die Zwei des Menschlichen (Altar, Becken) enthält. Als solche erscheint sie auch in den drei Festen des Jahres, welche die Verbindung Gottes mit Israel vermitteln sollen. — Wenn die Drei die Vermittlung zweier Gegensätze ist, so bezeichnet die aus der Drei hervorgehende Vier die aus der Vermittlung hervorgehende Harmonie, die allseitige Gleichheit, in welcher alles Gegensätzliche verschwunden ist, sie ist die Zahl der Harmonie. Darum ist die Vier allen Räumen des Heiligtums gegeben, das Allerheiligste ein vollständiger Kubus und durch vier Säulen vom Heiligen getrennt, viereckig auch das Heilige und der Hof, die Lade, der Tisch und die beiden Altäre. Vier Decken liegen auf der Wohnung, vier sind die Farben, aus vier Ingredienzen besteht das Räucherwerk und das Salböl, aus vier Stücken die Kleidung der Priester, aus noch vier die des Hohenpriesters, vier Schaufäden sollten an dem Kleide jedes Israeliten sein. — Die Zehn schließt die Grundordnung der Zahlen, sie ist der Schlußstein alles Räumlichen, alle anderen Zahlen- und Raumverhältnisse gehen in sie auf. Sie enthält darum den Begriff der Abgeschlossenheit, der Vollendung, sie ist die Zahl der Vollendung. Darum erscheint sie mit der Vier an den Räumen des Heiligtums; das Allerheiligste ist die Zehn im Quadrat, die Höhe und Breite der ganzen Wohnung zehn; wo die Zehn zum länglichen Viereck wird, geschieht es, weil eine Vermittlungsstätte notwendig war. So haben wir an der Wohnung, die Drei, die Vier, die Zehn, die dreimal Zehn im Viereck als Komplex der Vermittlung, Harmonie und Vollendung. So be-

---

[1]) Wir vermeiden bei der Deutung der Zahlen jeden Rückblick auf das heidnische Altertum und die Mystik, die nur irreführen können, und ebenso bemühen wir uns, jeder Sophistik uns zu enthalten. Beides hat gerade in diesem Teile seines verdienstvollen Werkes Bähr nicht getan. So erklärt er z. B. die Drei mit der viel späteren Deutung als „die Signatur Gottes", wobei er sich nur auf die rabbinische Zerlegung des יהוה in הוא הוה, הוא היה und הוא יהיה stützen kann und wodurch er trotz vielem Drehen und Wenden doch zu keiner Erklärung der drei Räume des Heiligtums kommt.

steht auch der unterste Teppich, d. i. die eigentliche Wohnung aus zehn Vierecken, das ganze Heiligtum hat zehnmal Zehn in der Länge. So besteht auch das Fundamentalgesetz der Offenbarung aus zehn Ansprüchen. So zerfällt das israelitische Heer in Abteilungen von Zehn. Der Zehente wird für die Leviten abgesondert und von diesen der Zehente für die Priester. —

Die drei anderen Zahlen, die Fünf, Sieben und Zwölf erscheinen in folgenden Verhältnissen. Die Fünf tritt als die Hälfte der Dekade, als das Streben auf, aus der einfachen Harmonie der Vier in eine höhere Potenz, deren Schluß die Zehn ist, zu kommen. In diesem Sinne ist sie die Zahl der Unvollendung, des Bestrebens, aus Einfachheit und Gegensatz zu einem noch unerreichten Höheren zu kommen, kurz die Zahl des Menschlichen. Daher erscheint die Fünf insonders am Hofe und an Äußerlichkeiten der Wohnung. Die Säulen und Umhänge des Hofes sind fünf Ellen hoch, seine Breite zehnmal fünf, fünf Säulen trennen das Heilige vom Hofe, fünf Riegel sind an den Bohlen, zehnmal fünf Schleifen und Haken an den Teppichen, fünf ist die Länge und Breite des Altars im Hofe. Bei zum Bewußtsein gekommener Schuld wird ein Fünftel zum Ersatz zugelegt, fünf Schekel ist das Lösegeld der Erstgeburt. — Die beiden letzten endlich, die Sieben und die Zwölf, lassen sich nur aus ihrer Zusammensetzung verstehen, die Sieben aus drei und vier, die Zwölf aus viermal drei. Die Sieben wird so als der Prozeß, der aus der Vermittlung zur Harmonie führt, und die Zwölf als das Objekt dieses Prozesses zu erklären sein. Deshalb haben beide an dem Heiligtume keine eigentliche Anwendung, weil es als Gottesstätte weder einen solchen Prozeß vollführen, noch dessen Gegenstand sein kann. Dieser Prozeß ist nämlich mit anderen Worten: die Loslösung des Geistes vom materiellen Leben vermittelst der Offenbarung, der Religion. Dies ist der eigentliche Inhalt des Sabbat, an welchem die Sieben so recht verwirklicht ist, die dann zur Jahrwoche (sieben Jahre) und endlich zum Jobeljahre (siebenmal sieben) sich erweitert. So waren ferner alle Mittel der Religion zur Loslösung des Geistes vom materiellen Leben an die Sieben gebunden, die hohen Feste, die Sühnungen, Reinigungen, Einweihungen und viele Opferungen. Deshalb erscheint im Heiligtume die Sieben ganz allein an dem Geräte, welches diese Loslösung des Geistes vermittelst der religiösen Erkenntnis symbolisch darstellt, dem Leuchter. Das Objekt

dieses Prozesses ist aber das Volk Israel, und an diesem wird die Zwölf so streng festgehalten, daß als für Joseph zwei Stämme eintraten, der Stamm Levi ausgesondert ward. Die Zwölf tritt daher am Heiligtume nur auf, wo das Volk Israel unmittelbar repräsentiert werden soll, in den Broten des Tisches und in den Edelsteinen am Brustschild; so auch an den achtundvierzig Bohlen als den Trägern der Wohnung in echter symbolischer Beziehung.

Es ergibt sich hieraus, daß der Gedanke in der symbolischen Bedeutung der Zahlenbestimmungen einfach ist. Das Heiligtum zerfällt in drei Räume, um das Göttliche und Menschliche (im Allerheiligsten und im Hof) getrennt und deren Vermittlung (im Heiligen) bei gegenseitigem Zueinanderstreben darzustellen. Die Form der Wohnung ist überall die Vier, welche sich in den Maßen der Zehn bewegt, um den Charakter der Harmonie in der Abgeschlossenheit und Vollendung zu verleihen. Der Hof hingegen ist in den Maßen der Fünf befangen, welche das Unvollendete in seinem Streben nach höherer Potenz, das Menschliche, das sich auf den Boden der Religion stellt, repräsentiert.

Gehen wir nun zu den Stoffen über, welche zum Heiligtume verwendet wurden, und trennen davon die Zeuge, welche nur durch ihre Farben hier in Betracht kommen, so haben wir auch derer vier: Schittimholz, Gold, Silber und Kupfer. Den Gedanken an Pracht und Schmuck müssen wir hier ganz fahren lassen, da gerade die mit kostbarem Metall überzogenen oder aus solchem gefertigten Teile gar nicht sichtbar wurden, an den dem Volke sichtbaren aber solches nicht angebracht war. Die Wohnung stellte sich den Blicken mit Thachaschfellen bedeckt dar, der Opferaltar war mit Kupfer überzogen, die Säulen des Hofes von Holz und nur mit silbernen Kapitälen geziert. Da aber dennoch die Verwendung der Metalle aufs sorgfältigste vorgeschrieben war, so liegt die symbolische Bedeutung auch hierin auf der Hand. Das Schittimholz[1]) zeichnet sich, abgesehen von seiner Leichtigkeit, durch die es für ein transportables Gebäude sehr passend war, durch seine Unverweslichkeit aus, nach welcher es sogar von den Septuaginta und Josephus stets benannt wird. Das Verwesende, Faulende ist aber in der Symbolik das Zeichen des Bösen, Unreinen, des Todes, und so war das Akazienholz auch

[1]) שטה, nicht Zeder s. Jes. 41, 19 Acacia arabica Willd., welche ein leichtes, überaus dauerhaftes, im Altertum sehr geschätztes Holz bietet. Mit unserer Akazie hat der Baum nichts gemein.

nach dieser Seite hin geschickt, die Offenbarungsstätte zu tragen. Da es jedoch immerhin der irdischen, dunkeln Natur angehört, mußte es überall (sogar an den Riegeln) mit Metall überzogen werden, die eigentliche Offenbarungsstätte (die Sühnplatte auf der Lade) bloß von Gold, dagegen die Säulen des Hofes, die nur das Heiligtum vom Irdischen abgrenzen, lediglich von Holz sein. — Hinsichtlich der Metalle führt uns schon die Verteilung derselben auf ihre innere Bedeutung. Das Gold, meist durch den Zusatz טהר „rein" hervorgehoben, mit seinem hellen gelben Sonnenlicht (vgl. Hiob 37, 21 f.) trägt die höchste Stufe der Heiligkeit und Reinheit und ist das reinste und lauterste Verbindungsmittel zwischen Göttlichem und Irdischem. Das Silber hingegen tritt in der Heiligen Schrift immer mit dem Nebengedanken der Schlacken auf, von denen es zu reinigen, die aus ihm herauszuschmelzen seien (vgl. Jes. 1, 22. 25). Das gereinigte Silber mit seinem weißen einfachen Lichte ist daher das Symbol des völlig geläuterten Menschen, während das Kupfer, zum Golde sich verhaltend wie die Fünf zur Zehn, mit seinem düsteren, roten, erdigen Strahle, das Göttliche repräsentiert, wie es im Menschen noch ganz vom Irdischen befangen und getrübt ist. Hiernach sind die Sühnplatte, der Leuchter, die drei Kränze um Lade, Tisch und Räucheraltar ganz von Golde, die anderen Geräte der Wohnung und diese selbst mit Gold überzogen, um den Begriff zu symbolisieren, daß die Offenbarung Gottes in der höchsten Reinheit, im Lichtglanz der Heiligkeit in die Erscheinung tritt, und zugleich, wie die Wohnung auf silbernen Fußgestellen ruht, so im Menschen auf der reinsten und geläutertsten Gesinnung. Im Hofe hingegen ist alles von Kupfer, weil hier der Mensch mit seinen Elementen des Göttlichen, aber noch im Irdischen, im getrübten Lichte des Irrtums und der Leidenschaft befangen erscheint. Ein schöner und bezeichnender Gedanke ist es endlich, daß die Kapitäler an den Säulen des Hofes von Silber sind, weil die Bestimmung dieses Raumes ist, daß hier der Mensch mit Gott in Verbindung treten, sich zum Göttlichen läutern, von Schuld befreien, zu Gott sich erheben, und dieses Höhenziel vor Augen haben soll.

Es bleiben uns nun noch die Zeuge und an ihnen die Farben übrig. Von den vier Zeugen erscheint das Leder an den beiden obersten Decken, welche zum Schutze gegen die Einwirkung der Elemente dienten, wie denn auch beim Transport die in blaue Tücher geschlagenen Heiligtümer mit Thachaschfellen

bedeckt wurden. Aus Ziegenhaaren[1]) war die dritte Decke gefertigt, welche der Wohnung, wie schon bemerkt, den Charakter des Zeltes geben sollte, um anzudeuten, daß das Heiligtum nicht an einen Ort fixiert gedacht werden sollte, sondern daß es sich da befände, wo die Offenbarungs- und Opferstätte sei. (Vgl. 2. Mos. 20, 24.) Die beiden anderen Zeuge, Leinen und Wolle, erscheinen vorzugsweise mit den vier Farben verbunden: weiß, karmesinrot, purpurrot und tiefblau. Weiß ist das feine Linnen, welches im Altertum unter dem Namen Byssus berühmt war[2]). Der Byssus allein befand sich an den Umhängen des Hofes, sowie an den Beinkleidern, dem Rock und dem Kopfbunde der Priester und des Hohenpriesters, die unmittelbar den Leib bedeckten. Am Versöhnungstage mußte der Hohepriester seine hohenpriesterlichen Gewänder ablegen und nur in weißer leinener Kleidung im Allerheiligsten zum Vollzuge der Sühnung erscheinen. Diese letzteren Kleider heißen: „die Kleider des Heiligen" (3. Mos. 16, 4. 32.) Hieraus geht die Bedeutung der weißen Farbe deutlich hervor. Der Mensch soll, Gott gegenüber, in seiner sich sühnenden, versöhnenden Heiligung erscheinen. Der weiße Byssus ist demnach die symbolische Farbe der menschlichen Heiligkeit und Reinheit, darum am Hofe und an den Priestern, und trifft hierin mit der Bedeutung des Silbers zusammen (vgl. Jes. 1, 18). — Auch die Bedeutung der karmesinroten Wolle wie der roten Farbe überhaupt wird uns durch einen besondern Gebrauch erkennbar[3]). In das Blut eines geschlachteten Vogels wurde ein lebender mit Zedernholz, Ysop und karmesinroter Wolle getaucht und damit gegen den geheilten Aussätzigen und das aussätzige Haus gesprengt, um sie von ihrer Unreinheit frei zu erklären. Mit der ganz roten Kuh, mit deren Asche das Reinigungswasser für den,

---

[1]) Bei den עזים Ziegenhaaren ist, wie auch Philo und Josephus angeben, nicht an die schwarzen Haare der שיערים, die noch jetzt zu groben Regen- und Zelttüchern verarbeitet werden, zu denken, sondern an die glänzend weißen Haare der Angoraziegen, die zu kostbaren Gewändern verarbeitet wurden.

[2]) שש Byssus, Linnen, da es mit בד und פשתים synonym gebraucht wird (z. B. 2. Mos. 28, 39. 3. Mos. 6, 3. Ezechiel 44, 17); derselben Ansicht sind Sept., Philo, Josephus, der Talmud, z. B. Kilajim 9, 1. Die weiße Farbe wird ihm durch die Dialekte und nahestehenden Worte שש, שושן gesichert.

[3]) תולעת שני ist unzweifelhaft die hochrote Farbe, die „karmesin" heißt, wie sie aus den pulverisierten Körpern und Eiernestern der weiblichen Schildlaus, Kermes, bereitet wird (vgl. Rambam zu Kilajim 32, 2).

der einen Toten berührt hatte, bereitet wurde, mußte karmesinrote Wolle mit verbrannt werden (vgl. Jes. 1, 18 und Jos. 6, 17. 2, 18). So erscheint die rote Farbe überhaupt, insonders aber die karmesinrote als Farbe des Reinwerdens von aller Verunreinigung. Wie aber sich nun in ihrer symbolischen Bedeutung die purpurrote Farbe[1]) von der karmesinroten unterscheidet und schattiert, dafür fehlt uns jeder Anhaltspunkt. In unserem Kreise erscheint das Purpurrot allein nur an einer Decke über dem Opferaltar. — Desto sicherer ist uns die Bedeutung der tiefblauen Wolle[2]) durch die Heilige Schrift selbst gegeben. Nach 4. Mos. 15, 37 ff. soll jeder Israelit Schaufäden an den vier Ecken seines Gewandes tragen, und an jedem dieser Schaufäden sich eine Schnur von tiefblauer Wolle befinden, bei deren Anblick er sich aller Gebote des Herrn erinnern, sie ausführen und alle Abweichung nach dem Gelüste des Herzens und der Augen von sich weisen solle. Ebenso sollte das Oberkleid des Hohenpriesters ganz von tiefblauer Wolle sein. Die heiligen Geräte außer dem Opferaltar, wenn sie beim Transport in die Öffentlichkeit traten, wurden mit Hüllen von tiefblauer Wolle bedeckt. So sind endlich die fünfzig Schleifen, welche die beiden Stücke des untersten die Wohnung bekleidenden Teppichs verbinden, von tiefblauer Wolle. Es ist hieraus unzweifelhaft, daß diese Farbe die Empfängnis und die Ausführung der Offenbarung, des geoffenbarten Gesetzes symbolisiert. Wir haben also in der weißen Farbe, die menschliche Heiligung, in der roten, die Reinigung des Menschen und in der tiefblauen, die Ausführung des Gesetzes dargestellt.

---

[1]) ארגמן ist unzweifelhaft das im Altertume hochbelobte Pupurrot, das tropfenweise aus der Purpurschnecke gewonnen wurde. Wolle war gewöhnlich der Stoff, der mit ihm gefärbt wurde. Wenn Bähr in der purpurroten Farbe die Bedeutung der Erhabenheit königlicher Majestät finden wollte, so hatte er dafür keinen Beweis, als aus dem Heidentume und in der Heiligen Schrift von der Tracht heidnischer oder heidnisch gesinnter Könige, wogegen der mosaischen Zeit der Byssus der ägyptischen Könige viel näher lag (1. Mos. 41, 42).

[2]) תכלת wird ebenso von alten Übersetzern und Erklärern, wie auch vom Talmud (Menachot 43) als meer- oder himmelblau, und zwar ins Schwärzliche fallend, wie der Himmel in wärmeren Zonen, namentlich in Asien aussieht, erklärt. Die ersteren geben es ὑάκινθον, welches von den gewichtigsten Autoren als himmel- oder meerblau angegeben wird. Daß Aben-Esra allein es für gelb ausgibt, ist von keiner Bedeutung. Glücklich widerlegte Bähr einige Neuere, welche violett annahmen.

Die vier Farben verschmelzen sich harmonisch in dem innersten Teppich, in den Vorhängen, sowie im Ephod und Choschen des Hohenpriesters, um den Gedanken zu tragen, daß durch die Heiligung, die Reinigung und die Ausführung des Gesetzes der Mensch zu der durch die Offenbarung getragenen Verbindung mit Gott gelangt. Wir sehen also auch in diesen Stoffen und Farben den das ganze Heiligtum erfüllenden Gedanken zur symbolischen Darstellung gebracht. —

Wir haben unsere Aufgabe, soweit es im Rahmen dieser Abhandlung angemessen, zu lösen versucht. Wir glauben, daß sich dem Leser, wenn er uns einige Aufmerksamkeit geschenkt hat, im Laufe der Auseinandersetzungen selbst die Überzeugung von der Wirklichkeit der symbolischen Bedeutung im mosaischen Heiligtume, in dessen Ganzem, wie in seinen Einzelheiten, immer mehr aufgedrängt hat. Die Anordnungen, die so sorgfältig für alle Punkte getroffen worden, ohne daß für viele derselben an sich ein Motiv gefunden werden könnte — hier, wo weder an Förderung der Pracht, noch an den Zweck architektonischer Schönheit und Kunst zu denken ist, da gerade, was Schmuck, Großartigkeit oder Anmut und Kunstfertigkeit erweisen konnte, dem Volke unnahbar blieb und zum Teil selbst von den Priestern nicht gesehen wurde, sondern nur vom Hohenpriester einmal im Jahre, wo z. B. die kostbaren inneren Teppiche durch Lederdecken verhüllt waren — diese Anordnungen lassen keinen Zweifel über eine symbolische Bedeutung zu. Die Andeutungen, welche die Heilige Schrift selbst bei einigen Einzelheiten gibt, bestärken uns vollends darin, selbst wenn die theoretische Voraussetzung nicht so ganz und gar dafür spräche. Denn die Lehre Mosis richtet sich überall an den Verstand und das Herz ihres Bekenners; wo dies aber nicht ausreichte, wo Zeremonie und Formen zur Befriedigung des Volksbedürfnisses geschaffen werden mußten, da durfte dies keine willkürliche und zufällige Schöpfung sein, sondern mußten wiederum die innersten Gedanken der Lehre durch Zeichen, die damals jedem von selbst verständlich waren, zum Ausdruck gebracht werden, und dies ist eben die Symbolik. Kommen wir noch einmal auf ein schlagendes Beispiel zurück. Oft genug und mit den beredtesten Worten hat Moses den Israeliten die Ausführung des geoffenbarten Gesetzes ans Herz gelegt und alle

Gründe des Verstandes und des Gemütes, die einem Volke zugänglich sind, dafür geltend gemacht. Es scheint ihm dies noch nicht zu genügen. Er will sie durch ein äußerliches Zeichen immerfort in der Erinnerung erhalten, daß sie „das Gesetz zu beobachten und alles Gelüste des Herzens und der Augen abzuweisen" hätten. Da knüpft er ihnen eine dunkelblaue Schnur an die vier Ecken ihres Gewandes, und der Anblick dieser soll eben jene Erinnerung in ihnen wecken. Dies ist Symbolik, und es ist einfach vorausgesetzt, daß jeder Israelit wußte, diese Schnur, weil sie dunkelblau, erinnert an die Ausführung des göttlichen Gesetzes. Hier zeigt sich aber auch sofort der Unterschied zwischen Symbolik und Mystik. Die erstere will nichts als den vorhandenen bereits gelehrten Gedanken durch ein äußeres Zeichen darstellen, zu Gefühl und Bewußtsein bringen. Die Mystik dagegen will geheime Lehren, dem Volke und den Uneingeweihten verborgene, dem Verstande unbegreifbare, den Folgerungen und Schlüssen der Denkkraft und den natürlichen Wahrnehmungen widersprechende Gedanken lehren, und wenn sie zu äußerlicher Darstellung greift, phantastisch ausprägen. Dies ist eine unermeßlicher Unterschied. Die Mystik lag der Lehre Mosis, wie er es selbst ausspricht (5. Mos. 30, 11—14), völlig fern, und wo sie später im Judentume auftritt, ist sie fremdem Boden entsprossen, und hat stets nur ein parasitisches Leben im Judentume gehabt. Der einzige Einwand, der noch erhoben werden könnte, wäre: warum gerade der bedeutsamste Teil dieser symbolischen Darstellung im Heiligtume den Augen des Volkes unsichtbar bliebe? Wir haben hierauf zum Teil bereits geantwortet. Er war den Augen, aber nicht dem Wissen des Volkes verborgen. Gerade deshalb wurde die Beschreibung des Heiligtums und aller Riten in demselben so ausführlich in der Thora gegeben, die öffentlich immer wieder verlesen, jedem Israeliten zum Gegenstande seines Sinnens und Forschens empfohlen wurde. Für die Priester verblieb nur die Ausübung der Riten, jeder Israelit aber wußte so gut wie sie, was zu tun sei, hatte es oft besser inne als der Priester und konnte diesen kontrollieren. Anderseits aber sollten wohl die inneren Heiligtümer den Augen des Volkes nicht ausgesetzt sein, teils damit ihm die Bedeutung durch den täglichen Anblick nicht abgestumpft und teils sie nicht etwa zu götzendienerischer Entartung gereichen würden. Jede gottesdienstliche Zeremonie und Form hat das Schicksal, daß sehr leicht die Form für das

Wesen genommen wird und daraus die Formheiligkeit mit allem ihrem Unwesen entspringe. Die wahre Bedeutung und echte Innerlichkeit geht dem großen Haufen verloren und lebt nur in einzelnen teils erleuchteten Geistern, teils wahrhaft frommen Gemütern fort. Priester und ihr Anhang benutzen dies, um ihre eigennützigen Zwecke zu fördern, und geraten bald selbst in diese Stumpfheit hinein. So schwindet die echte symbolische Bedeutung, dem gesamten Ritus verleiben sich andere und verkehrte Vorstellungen ein, bis der ganze Aufbau, weil längst unterwühlt, zusammenbricht. Dieser natürliche und unausbleibliche Gang erfüllte sich auch am mosaischen Opferritus, und die Propheten und Psalmisten donnern bereits gegen die Entartung in einem Maße, als ob sie dessen ganzen Bestand verurteilten. Vor die Wahl gestellt zwischen religiöser Erkenntnis und sittlicher Reinheit auf der einen, und entsittlichender Formheiligkeit auf der anderen Seite, zögern sie nicht zugunsten der ersteren die zweite mit den härtesten Ausdrücken zu verurteilen. Man lese z. B. nur das erste Kapitel Jesaias. In der Tat aber hielten sie das Heiligtum und den Opferritus aufrecht, sobald es möglich wäre, in denselben die reine Gotteslehre und lautere Sittlichkeit zur Herrschaft, gewissermaßen zur Ausstrahlung aus diesem Mittelpunkte zu bringen.

Die erste Bedingung bei der Aufsuchung der symbolischen Bedeutung ist nun, daß eben keine mystischen Gedanken gefunden werden, sondern daß dieselben Lehren, welche in der eigentlichen Lehre und dem Gesetze gegeben sind, sich auch hier im ganzen wie im einzelnen wiederfinden. Die zweite Bedingung besteht darin, daß jede Willkür in der Deutung vermieden werde, und man lieber diese zu finden aufgebe, als eine solche aufzustellen, die sonst keinen erweisbaren Anhaltspunkt besitzt, und nicht durch die Tatsachen an dem auszudeutenden Gegenstande selbst ihren Erweis findet. Wir haben diese beiden Bedingungen einzuhalten uns sorgfältig bemüht, und geben daher willig zu, daß Einzelheiten in unserer Auslegung noch berichtigt und ergänzt werden können, die wesentlichen Gedanken erscheinen uns aber völlig begründet.

8. Die Seele nach der Bibel.

I.

Durch die vermeintlichen Fortschritte der Naturwissenschaften auf einem Gebiete, das ihnen nicht gehört und auf dem sie niemals ein entscheidendes Wort werden sprechen können, und durch die Zerfahrenheit in der Philosophie sind in der Gegenwart die Begriffe und Ansichten ganz und gar verworren geworden, nicht allein innerhalb des sogenannten gebildeten Publikums, sondern in den wissenschaftlichen Kreisen selbst. Denn während man auf dem Boden der Philosophie einerseits noch stark dem Materialismus, der den Stoff und die diesem inhärierende Kraft als das allein Vorhandene erklärt, und dem Positivismus huldigt, der die Wahrnehmung allein gelten läßt, und selbst der nächsten Schlußfolgerung aus dieser eine Wahrheit nicht zuerkennen will, während anderseits der Monismus Geist und Stoff als identisch darzustellen sucht, und freilich in sich noch den Zwiespalt nicht überwinden kann, ob er den Geist als Produkt des Stoffes oder den Stoff als Emanation des Geistes betrachten solle — greift man immer mehr und zwar in den echt wissenschaftlichen Kreisen auf Kant zurück, steht unter der Fahne von Herbart, oder richtet, wie der jüngere Fichte, die Standarte des Theismus mit großer Kraftanstrengung wieder auf. Wie gesagt, ist es bei dieser großen Beweglichkeit nicht zu verwundern, daß die Verwirrung der Begriffe und Ansichten ganz allgemein geworden, noch dazu da die Verbindung zwischen Wissenschaft und allgemeinem Publikum in unserer Zeit eine sehr empfindliche ist, so daß jede Zuckung in jener sich weithin durch die Glieder des letzteren verbreitet. Hierdurch ist es dahin gekommen, daß viele, sonst denkende, aber in ihrem Spezialfache beschäftigte Männer sich mit jenen höchsten Fragen des Menschen gar nicht mehr befassen wollen, da ihnen von allen Seiten die entgegengesetztesten Antworten zugeschrien

werden, und zwar mit einer Heftigkeit und Anmaßung, die sich als die einzige und sicherste Lösung des Problems auszugeben nicht scheut und dem Gegner Hohn und Verachtung zusprudelt.

Da ist denn das sicherste Hilfsmittel, zu dem Ausgangspunkte der ganzen Entwicklung noch einmal zurückzugehen und sich auf den Boden zu stellen, aus welchem die Weltanschauung herausgewachsen, die während des Mittelalters und der neueren Zeit die allgemein herrschende war und im Grunde noch ist. Diese ist aber keine andere als die biblische. Denn wenn auch neben ihr die aristotelische eine große Rolle spielte, so blieb diese doch bei ihrer Verwechslung des Seelischen und des Organischen[1]) mehr Gestalt als Wesen der Anschauung und ist längst veraltet und verlassen. Wir fragen daher: Was lehrt uns die Bibel über die menschliche Seele? In solchen Fragen ist man aber gegenwärtig gewohnt, von den hierüber verbreiteten Meinungen ebenso wie von den früheren Interpretationen abzusehen, und die Texte nach ihrem einfachen Sinne von neuem zu untersuchen. Dann ist jedoch die Beantwortung unserer Frage durchaus nicht so einfach und leicht, wie man glauben sollte, indem man sich begnügen könnte, einige der Hauptstellen zu zitieren und zusammenzustellen. Denn die Erkenntnis hat sich Bahn gebrochen, daß in den vielen Jahrhunderten, denen die biblischen Schriften entstammten, auch eine innere Entwicklung stattgefunden, und daß daher die späteren und die früheren Bücher zwar im innersten Zusammenhange miteinander stehen, doch aber die Gegenstände

---

[1]) Bekanntlich teilt Aristoteles die Vermögen der Seele in fünf: 1. die ernährende Kraft *τρεπτικόν*, 2. die Sinneskraft *αἰσθητικόν*, 3. das Begehrungsvermögen *ὀρεκτικόν*, 4. die örtlich bewegende *κινητικὸν κατὰ τόπον* und 5. die Verstandeskraft *διανοητικόν*. Vgl. De anim. II, 3, 1. Eine Vermischung der organischen und der Seelenkräfte ist hierin offenbar. Maimonides folgte ihm hierin, nur daß er statt der örtlichen Bewegungskraft die Einbildungskraft setzte, welche Aristoteles zum Sinnesvermögen rechnet, wogegen Maimonides die Bewegung aus dem Begehrungsvermögen hervorgehen läßt. Vgl. Schemone Perakim Abschn. I. Indes kann sich Maimonides hierbei auf Aussprüche des Aristoteles selbst berufen, vgl. De anim. das. § 4 und Kap. 10. Noch klarer wird uns jene Verwechslung, wenn wir sehen, was Maimonides unter der ernährenden Kraft versteht, nämlich: „das Anziehungs-, das Zurückhaltungs-, das Verdauungsvermögen, das Vermögen der Abtreibung des Überflüssigen, das Vermögen der Vergrößerung, das Vermögen der Erzeugung des Gleichartigen, das Vermögen der Scheidung der Säfte.“ S. Ausgabe von Dr. M. Wolff, S. 5; vgl. unser Isr. Pred.- und Schulmag. Bd. I, S. 232 (zweite Aufl. S. 437).

in verschiedener Auffassung geben, meist in erweiterter und festerer Weise. Deshalb ist es von besonderer Bedeutung, dem Entwicklungsgange nachzuforschen und sich nicht verleiten zu lassen, in allen Teilen der Heiligen Schrift ganz dasselbe finden zu wollen.

Für die Eigenart unserer diesmaligen Untersuchung wird es am angemessensten sein, gewissermaßen den End- und Zielpunkt in der biblischen Entwicklung zuerst ins Auge zu fassen, weil dieser zugleich den Ausgangspunkt bildet für den Gedankengang und die Anschauung der ganzen zivilisierten Welt. Die Stelle ist Kohelet 12, 7. Dieses Buch ist zweifellos eines der spätesten der Heiligen Schrift, abgefaßt unter der persischen Herrschaft, geraume Zeit nach Esra und Nehemia. Der prophetische Geist und der poetische Schwung, welche z. B. im Buche Hiob so reich und lebhaft wirken, sind erloschen, und die nüchterne dialektische Behandlung des gesamten Stoffes hat begonnen und ringt nach ihrem Ausdruck. Aber Ziel und Tendenz des vielfach mißverstandenen Buches ist die Bekämpfung des Zweifels vom Boden des Gottglaubens aus, und als höchste Lebensregel resultiert: Genieße des Lebens so viel du vermagst, aber innerhalb der strengsten Sittlichkeit, wie diese Gottesfurcht, Gottesgebot, Gottesgericht auferlegen[1]). Der Text lautet: וישב העפר על הארץ כשהיה והרוח תשוב אל האלהים אשר נתנה. „Und zurückkehrt der Staub zur Erde, wie er diese gewesen, und zurückkehrt der Geist zu Gott, der ihn gegeben.“

Hieraus ergibt sich: 1. daß der Mensch während des Lebens eine Verbindung zwischen Körper und Geist, 2. daß mit dem Tode diese Verbindung aufhört, der Körper zur Erde, der Geist zu Gott zurückkehrt, 3. daß der Körper des Menschen aus irdischen Teilen besteht, die sich auflösen und mit der Erde vereinigen; 4. wird dagegen vom Menschengeiste nicht ausgesagt, daß er ein Teil des göttlichen Geistes selbst sei, und ebensowenig, ob er in Gott wieder eingehe, oder als individuelles Wesen fortbestehe[2]). Indem wir hier die Unsterblichkeitsfrage noch außer

---

[1]) Vgl. unsere Einleitung zum Kohelet, Bd. III, S. 744.

[2]) Dies ergibt sich ganz besonders aus dem Gegensatze, der in den Worten כשהיה und אשר נתנה ausgesprochen ist. Der Verfasser zeigt sich hierin ebenso weise zurückhaltend wie scharfsinnig im Ausdruck. Nicht minder ist eine zu berücksichtigende Andeutung in der Wahl der Präpositionen על und אל gegeben, nämlich על הארץ und אל האלהים, da das erstere eine un-

acht lassen, erscheint uns doch der Dualismus von Körper und Geist mit möglichster Schärfe ausgesprochen. Daß zwischen beiden während des Lebens eine wunderbar innige Verbindung und gesetzliche Wechselwirkung auch vom israelitischen Denker vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich, da ohne eine solche der Mensch nicht bestehen könnte. Aber die Zurückführung des Körpers zur Erde und des Geistes zu Gott als deren Ausgangspunkten zeigt, von welcher Gegensätzlichkeit man beide begriff, daß man beiden eine eigene Existenz zuschrieb und die Natur beider als völlig verschieden anerkannte. Dies ist es, was wir als das End- und Zielergebnis der biblischen Entwicklung über die menschliche Seele festzuhalten, bis zu welchem wir die Entwicklung zu verfolgen haben[1]). Wir brauchen nicht erst zu bemerken, wie dieser Begriff im ganzen nachbiblischen Judentume unbedingt obherrschend geblieben, und wie nicht minder das Christentum

---

mittelbare örtliche Vereinigung anzeigt, wohingegen durch אל die Art und Weise der Verbindung ganz unbestimmt gelassen wird. Es ist dies schon darum nicht zu übersehen, weil in dem Parallelsatze 1. Mos. 3, 19 diese Genauigkeit des Ausdrucks nicht beachtet ist und es אל האדמה und אל עפר heißt. Noch mehr leuchtet uns dies ein, wenn Koh. selbst da, wo es ihm auf so scharfe Unterscheidung nicht ankommt, אל העפר selbst gebraucht. 3, 20. Hierbei noch eine Bemerkung. Den Vätern der Rassenunterscheidung nach den Sprachelementen hat es beliebt, zu behaupten, daß den Semiten die Befähigung zu generalisieren abgehe. Die Identifizierung des menschlichen Körpers aber mit dem „Staube der Erde", wie sie so in den ersten Anfängen der hebräischen Literatur klar ausgesprochen ist, gibt einen Beweis des Generalisierens, wie er stärker selten vorkommen wird.

[1]) Der obige Satz steht am Schlusse des Buches, ist das Resultat der Untersuchung. Er wird um so mehr illustriert, wenn im Laufe des Buches der Zweifel ausgesprochen wird, der beseitigt werden soll. Der Vorzug des Menschen vor dem Tiere wird geleugnet, da beide sterben und an einen Ort gehen, vom Staube seien und zum Staube zurückkehren. Da versteigt sich der Zweifler zu dem Worte ורוח אחד לכל „Ein Geist ist allen" (3, 19) — (Menschen und Tieren); aber wie selbst zweifelnd an seinem Zweifel, fügt er alsbald hinzu (V. 21): „Wer kennt den Geist der Menschensöhne, ob er in die Höhe steige? und den Geist des Viehes, ob er zur Erde heruntersinke?" Die Antwort ist 12, 7 gegeben. (Richtig bemerkt Herzfeld, daß העלה und הירדת nicht Apposition zu רוח sein können, weil היא dabei steht, was den Begriff einer Apposition aufhebt. Die beiden ה־ sind also interr. und haben die Punktation des Artikels angenommen, oder sind von den Masorethen verwandelt, weil ihnen die Frage anstößig schien [Ewald]. Allein die vorhergehenden zwei Verse, namentlich das „Ein Geist ist allen", machen jede andere Auffassung unmöglich.)

und der Islam nicht davon abgewichen sind. Gehen wir nunmehr zum Beginne zurück.

Hier müssen wir eine Bemerkung voranschicken, welche auf die Urzeit selbst zurückweist. Die hebräischen Ausdrücke für Seele und Geist bedeuten sämtlich ursprünglich Hauch, Odem, Atem, Wind. So רוח, so נשמה, so נפש[1]). Dasselbe ist im Griechischen mit *ψυχή*, im Lateinischen mit anima der Fall[2]), wohingegen wir im Sanskrit und Deutschen es nicht finden[3]). Wir haben hieraus den Schluß zu ziehen, daß die alten Hebräer im Atmen das belebende Prinzip fanden, das Element, welches dem Körper das Leben einflößt. Wir sehen weiterhin, daß das Blut als das eigentliche tierische Wesen, die נפש des Tieres (3. Mos. 17, 11. 5. Mos. 12, 23) angesehen wurde, so daß dem Menschen der Genuß des Blutes verboten ward, um das Wesen des Tieres mit dem seinigen nicht zu vermischen. Das belebende Agens aber war der Odem, der im Atmen eingezogen und ausgestoßen wird. Es hatte dies seinen natürlichen Grund in der Wahrnehmung, daß das Leben des Kindes, sowie es den Mutterschoß verlassen, mit dem ersten Atemzuge beginnt, daß während des ganzen Lebens, im Schlafen wie im Wachen, das Atmen nicht aufhört und daß mit dem letzten Atemzuge das Leben stockt und zu Ende ist. Die feinere Natur der Luft, die zwar fühlbar aber nicht sichtbar ist, also für den damaligen Beobachter keine Gestalt hatte und annehmen konnte, ließ dann leicht den Übergang zu, die Seele, den Geist mit dem belebenden Odem zu identifizieren, so

---

[1]) יחידה wird bisweilen mit נפש parallel für Seele, Leben gebraucht. P. 22, 21. 35, 17. Ebenso עדי Ps. 103, 5.

[2]) *Ψύχω* hauchen, blasen. Weniger klar ist es bei *θυμός*, das jedoch oft den Geist in heftiger Bewegung bedeutet, wie *θύω* oft vom dahinbrausenden Winde gebraucht wird. Gleicherweise wird *τὸ μένος*, lat. mens im Sinne von impetus von stürmischer Bewegung gebraucht. Im Griechischen heißt *ἄνεμος* Wehen, Hauch, Wind, nicht aber Seele, Geist, während animus nur Seele, anima ebenfalls Wind und Seele bedeutet. Das griechische *νοῦς* gibt keinen derartigen Anhalt.

[3]) Es ist hierbei wohl hervorzuheben, daß, während die griechische und lateinische Sprache in der oben bezeichneten Weise mit der hebräischen übereinstimmen, also zwei Zweige der arischen Sprachenfamilie mit der semitischen, die anderen arischen Sprachen sich von ihren Schwestern darin unterscheiden. Es bietet dies einen Beweis mehr, daß in der Wirklichkeit zwischen den Ariern und Semiten nicht jene Geistesverschiedenheit vorhanden ist, welche die „Rassenschwindler" finden wollen und behaupten.

daß dieselben Worte auch für Seele und Geist verwendet wurden, wenn auch später der Begriff jener vielmehr auf die geistige Tätigkeit beschränkt wurde. — Hieraus erklärt sich nun die Schöpfungsgeschichte des Menschen 1. Mos. 2, 7 aufs deutlichste. „Und der Ewige Gott bildete den Menschen, Staub vom Erdboden ויפח באפיו נשמת חיים da ward der Mensch zu belebtem Wesen.“ Die Schlußworte וירהי האדם לנפש חיה haben darum keine, für den Menschen besondere Bedeutung, da auch bei der Schöpfung der Tiere נפש חיה „belebtes Wesen“ gebraucht ward (1. Mos. 1, 21. 24). Es stellt sich hierin heraus, daß zur Bezeichnung des Wesens der Pflanzen מזריע זרע und עושה פרי „das Samen trägt“ und „der Frucht bringt, worin sein Samen“, hingegen zur Bezeichnung des Wesens der Tiere נפש חיה „belebtes Wesen“ gebraucht wird. Das für den Menschen Bezeichnende liegt also in den Worten „und Gott blies in seine Nase נשמת חיים Odem des Lebens“. Diese נשמה, dieser Odem, getragen durch das Atmen, wird zum Begriff der menschlichen Seele von Gott eingehaucht, nicht zu der körperlichen Natur des Menschen gehörend, die ja bereits aus „Staub vom Erdboden“ von Gott gebildet war. Allerdings ist selbst der Ausdruck נשמת חיים an sich für den Menschen noch nicht bezeichnend, da רוח חיים und נשמת רוח חיים 1. Mos. 6, 17. 7, 15. 22 allen Tieren zugesprochen wird. Es kommt also an unserer Stelle auf den besondern Akt, von Gott unmittelbar so ausgehend, an, und dies wird nun durch den Schöpfungsbericht im ersten Kapitel unterstützt, ja festgestellt. Dieser trennt zwar den Menschen durchaus nicht von der Reihe der übrigen Wesen der Natur, aber er stellt ihn in der Reihenfolge dieser Wesen als letzte und höchste Schöpfung dar, und bezeichnet dessen Vorzug, abgesehen von der feierlichen Einleitung durch נעשה, durch zwei Momente: zuerst ein äußerliches, d. i. die ihm zuerteilte Herrschaft über die Erde und alle Wesen auf ihr, d. h. durch die Befähigung, sie nach seinem Willen bemeistern und zu seinem Nutzen verwenden zu können, ein Moment, welches auch in Psalm 8 gefeiert und dem Selbstbewußtsein der menschlichen Schwäche und Kleinheit (Vers 4. 5) gegenüber geltend gemacht wird. Dann aber als innerliches Moment, ausgesprochen in den Worten בצלמנו כדמותנו „in unserem Ebenbilde nach unserer Ähnlichkeit“ (V. 26) und „Gott schuf den Menschen in seinem Ebenbilde, im Ebenbilde Gottes schuf er ihn“ (V. 27). Die außerordentliche Bedeutsamkeit dieses Ausspruches, der schon so vielfach ventiliert

worden, braucht an dieser Stelle nicht ausführlich erörtert zu werden. Wir betonen nur, daß er unmöglich in eine körperliche Sphäre herabgezogen werden könne, sondern daß diese Gottähnlichkeit und Gottebenbildlichkeit, die auch 1. Mos. 5, 1 hervorgehoben wird, nur im Geiste des Menschen zu suchen ist. Dies wird auch durch 1. Mos. 3, 22 bestätigt, wo es heißt: „Siehe, der Mensch ist worden wie einer von uns, erkennend Gutes und Böses.“ Das „wie“ besteht also in der Erkenntnis, und zwar in der Erkenntnis des Guten und Bösen, also im Denken, im Selbstbewußtsein, im Bewußtsein der Sittlichkeit und seines Verhaltens zu ihr. Dies ist es also auch, was wir unter der נשמת חיים, die „Gott dem Menschen eingehaucht“, zu verstehen haben. Aber auch hier können wir nicht unbeachtet lassen, daß, wie wir an dem Endsatze Pred. 12, 7 bemerkten, nicht ausdrücklich gesagt ist, daß der Menschengeist ein unmittelbarer Teil Gottes selbst sei.

II.

Wir ersahen, daß, aus dem ursprünglichen Sprachbegriff heraus, der Odem als das belebende Agens in allen Tieren angesehen wurde, wodurch das Tier zum נפש חיה „belebten Wesen“ wird. Darum heißt es 1. Mos. 7, 22: כל אשר נשמת רוח חיים באפו „Alles was einen Hauch des Lebensodems in seiner Nase“, wo נשמה und רוח zugleich gebraucht sind. In gleicher Weise wird nun der Mensch zum נפש חיה dadurch, daß Gott ihm נשמת חיים „in seine Nase geblasen“ (1. Mos. 2. 7). Aber dies geschah bei dem Menschen von Gott selbst, und es wird bei ihm die Bildung aus irdischen Teilen unterschieden von diesem Einhauchen des „Lebensodems“ durch Gott. Dieser Lebensodem im Menschen wird jedoch dadurch von vornherein zu einer, von allen Tieren unterschiedenen Existenz, zur menschlichen Seele erhoben, daß sie „im Ebenbilde und nach der Ähnlichkeit Gottes“ geschaffen ist, eine Ähnlichkeit, welche 3, 22 besonders in der Erkenntnis des „Guten und Bösen“ gefunden wird. Wegen dieser Gottebenbildlichkeit wird 9, 6 die Tötung eines Menschen der Bestrafung unterzogen, während dies bei Tötung der Tiere nicht der Fall ist. Hieraus erklärt sich auch, daß 5. Mos. 21, 23 „ein Gehenkter eine Verletzung Gottes“ genannt wird. Aus dieser Gottähnlichkeit geht äußerlich die Herrschaft des Menschen über alle Geschöpfe der Erde und diese selbst hervor, die eben nicht

in seiner körperlichen Stärke, sondern in seiner geistigen Überlegenheit beruht (vgl. Ps. 8). Es ergibt sich hieraus, daß die menschliche Seele nicht als ein Teil des göttlichen Geistes selbst, sondern als eine besondere Schöpfung Gottes in dessen Ebenbildlichkeit angesehen wird, und zwar als ein selbständiges Wesen, den irdischen Bestandteilen des Menschen, sowie den Tieren gegenüber, gleich denen er eine נפש חיה, ein belebtes Wesen ist. Wir werden sehen, daß diese Ansicht durch alle Bücher der Heiligen Schrift geht, sowie wir sie einfach in dem Schlußsatze bei Kohelet finden. —

Was nun von dieser menschlichen Seele alsbald ausgesagt wird, ist zunächst: Die Freiheit des Willens. Schon 2, 16 ergeht ein Gebot Gottes an den Menschen, das ihm eine Beschränkung seines Willens als Pflicht auferlegt und bei Verletzung derselben eine Strafe als Folge androht. Jedes bestimmte Gebot oder Verbot setzt die Freiheit voraus, es zu erfüllen oder nicht, und jede Strafandrohung setzt die Verantwortlichkeit voraus; diese aber bedingt wiederum die Freiheit. Der weitere Verlauf der Erzählung vom Paradiese bestätigt dies. Das Weib überredet den Mann, beide übertreten aus der in ihnen erwachten Begierde und sich mit Scheingründen täuschend (dessen ist die Schlange das allegorische Bild) das Gebot, beide werden zur Rechenschaft gezogen, verteidigen sich unzulänglich und erhalten ihre Strafe. Es kann der Begriff der Willensfreiheit der menschlichen Seele, der Kampf der sinnlichen Begierde mit dem Verstande und dem Pflichtgefühl, der Sieg der ersteren über die letzteren aus der freien Wahl und Selbstbestimmung heraus nicht nachdrücklicher gezeichnet werden. Dergleichen Anschauung werden wir auch fernerhin begegnen. — Als die nächste oder gleichzeitige Entwicklungsstufe der menschlichen Seele wird die Sprache bezeichnet, und hierin werden alle Seelenkundige den Tiefsinn der Beobachtung anerkennen. Der Beginn der Sprache wird 2, 19 besprochen. „Gott brachte alles Getier des Feldes und alles Geflügel des Himmels zu dem Menschen, um zu sehen, wie er sie benannte, und jegliches, wie es der Mensch benannte, das belebte Wesen, das sei sein Name. Und der Mensch nannte Namen für alles Vieh und für das Geflügel des Himmels und für alles Getier des Feldes.“ Es ist selbstverständlich vorausgesetzt, daß Gott der menschlichen Seele die Befähigung zur Sprache gegeben, aber unsere Worte deuten an, daß die Sprache

nicht eine unmittelbare Gabe Gottes, sondern eine Hervorbringung der menschlichen Seele selbst sei, und zwar aus der Wahrnehmung, die der Mensch bei dem Zusammentreffen mit den Dingen machte. Der Eindruck, den jedes Ding in seiner Eigentümlichkeit auf den Menschen machte, ließ ihn eine besondere Bezeichnung für jedes Ding finden. Die Wahrnehmung und Beobachtung war also die Mutter der Sprache, und zwar jedes einzelnen Wortes. Deshalb benennt der Mensch Vers 23 das Weib mit besonderem Namen, nachdem er es erblickte hatte, und wird der Grund für diesen Namen (אשה) angegeben. Da die Heilige Schrift das gesamte Menschengeschlecht aus einem Ursprunge entstehen läßt, so ist es folgerichtig, daß sie in der Urzeit nur eine Sprache bestehen läßt (11, 1). Wie aber aus der einen Wurzel sich zahllose Äste und Zweige in den verschiedenen Völkerschaften ausbreiteten, so zerschlug sich auch die eine Sprache in viele andere, was wir hier nicht weiter zu verfolgen haben.

Die weitere seelische Entwicklung besteht nun nach dem Berichte der Schrift im Erwachen der Liebe, der Liebe der Geschlechter zueinander. Die Schrift bezeichnet die geschlechtliche Liebe im Menschen sofort als eine höher geartete, denn bei den Tieren, als eine zugleich seelische. Auch die Tiere werden in zwei Geschlechtern geschaffen, aber für die Schöpfung des menschlichen Weibes wird ein besonderer Akt erzählt, der von vornherein die Zusammengehörigkeit des Mannes und des Weibes bei dem Menschen als die innigste, unveräußerlichste charakterisieren soll[1]). Die Verschmelzung sowohl der ganzen Persönlichkeit (V. 23) als aller Interessen (עזר כנגדו), die Dauer dieses innigsten Verhältnisses durch das ganze Leben, und das Zurücktreten jeder anderen Liebe, namentlich der kindlichen, vor dieser (V. 24) unterscheidet die geschlechtliche Liebe des Menschen von der tierischen, und erhebt sie über die sinnliche Sphäre in die seelische. Sehr bezeichnend ist dann auch, daß mit dem Erwachen dieser Liebe auch das Schamgefühl entspringt — einer der sinnigsten und zartesten Züge in diesem psychologischen Gemälde.

Daß wir hiermit schon mitten in das Seelenleben hineinversetzt sind, ist einsichtlich. Die Freiheit des Willens, die Sprache, das Erwachen der sinnlichen Begierde (Schlange), der das Pflicht-

---

[1]) Daß das Weib aus einer Rippe des Mannes gebildet wird, soll wohl auf das an dieser Stelle befindliche Herz hinweisen.

gefühl gegenübertritt, der Verstand, der ebenso als Bekämpfer (3, 5) wie als Diener (4, 5) der Begierde tätig ist, das siegreiche (3, 12) Entstehen der Liebe, mit dem Schamgefühl gepaart, sie bieten bereits ein reiches Schlachtfeld dar zum Kampfe widerstrebender Triebfedern. Die sinnliche Begierde hat gesiegt, die Tat ist geschehen. An sie knüpft sich das Gefühl (3, 8), dann das Bewußtsein der Sünde (11), womit die Furcht vor der Folge, der verdienten Strafe sich alsbald verbindet (8: „sie verbargen sich", 10: „ich fürchtete mich"), und aus diesem Kampfe erhebt sich — die Blüte des menschlichen Seelenlebens, die eigentliche Gottähnlichkeit (V. 22) — „die Erkenntnis des Guten und des Bösen!" An das Bewußtsein und die Erkenntnis der Außendinge, wie sie durch die Sprache zum Ausdruck kamen, schlossen sich nunmehr das Selbstbewußtsein und die Erkenntnis des Guten und des Bösen, d. i. die Erkenntnis, daß für den Menschen nicht wie für die Tiere gut und böse sei, was ihrer Erhaltung nützt oder schadet, sondern was mit seiner höheren Beschaffenheit und Bestimmung übereinstimmt oder ihnen widerspricht, mit seinem Verhältnis zu seinem Ich und zu Gott und, in der Weiterentwicklung, zu seinem Nebenmenschen. Hier ist es, wo das Gute oft in der Entsagung und Entäußerung, das Böse in der Aneignung und dem Genusse besteht. Die Heilige Schrift hat hiermit ausgesprochen, daß die Sittlichkeit der Boden des eigentlichen Menschenlebens, entschieden anders als für die übrigen Erdgeschöpfe ist, und daß das Bewußtsein und die Erkenntnis derselben unmittelbar aus der ersten Entwicklung des Menschengeistes hervorgeht und sich aus dessen ersten Seelenkämpfen herausbildet. Denn was hier für das Menschengeschlecht im allgemeinen ausgesagt wird, gilt im vollen Sinne für jeden einzelnen Menschen.

An die aus dem sinnlichen Gelüste entsprungene Geistesbewegung schließt sich (Kap. 4) die Entfaltung der Gesellschaft und die aus dieser erstehende Ver- und Entwicklung des Seelenlebens, der Beginn verschiedener Beschäftigungen, Lebensberufe und des Eigentums aus der Arbeit. Hieraus Eifersucht, Neid, Hader um Habe und Vorrang; Feindseligkeit und Rachegedanken. Bezeichnend für die Darstellung der Schrift ist, daß, wie sie die erste Entwicklung an ein Verbot Gottes, so die zweite an die Gott dargebrachten Opfer und deren wohlgefällige Annahme seitens Gottes (V. 4. 5) knüpft, als ob die erste Veranlassung

zu Ehrgeiz und Habgier aus kultuellen Motiven hervorgegangen. Was uns jedoch hier zunächst interessiert, das ist das Bild der seelischen Vorgänge in Kains Brust. Bezeichnet ist das Brüten des Verdrusses und böser Gedanken, das Sinnen über vermeintlich erlittenes Unrecht als „das Antlitz Kains senkte sich" (V. 5. 6). Der bedeutsame Erfahrungssatz, daß bei solchen vermeintlichen Unbillen alles auf die Vorstellung, die Stimmung und Gesinnung ankommt, um sie erträglich oder unerträglich zu finden, sie zu dulden oder zu rächen, und daß an die letztere Stimmung sich aufs überraschendste die schlimmsten Handlungen schließen, die noch so leicht durch Selbstbeherrschung und klare Einsicht zu vermeiden wären — wird in einfach inniger Weise ausgedrückt: „Nicht so, wenn du gütig bist, trägt es sich, und wenn du nicht gütig bist, lagert vor der Türe die Sünde; nach dir ist ihr Begehren, du aber könntest herrschen über sie?"[1]) So entwickelt sich in der Seele der Verdruß, der Unwille, die Feindseligkeit, die Bereitschaft zur Untat, der Zorn — das Verbrechen; und so bedurfte es keiner schweren Veranlassung, um die gräßlichste Tat, den — Brudermord zu erwirken[2]). — Wie aber die seelischen Vorgänge vor der Tat, so werden nun diese nach der Tat gezeichnet, und zwar in psychologisch richtiger Folge. Zuerst die Verstocktheit des Verbrechers, in der er sich weder um die Schwere seiner Tat, noch um das Schicksal des Getroffenen kümmert (V. 9). Dann allmählich das erwachende und sich steigernde Bewußtsein von dem ganzen Umfange des von ihm vollbrachten Frevels (10. 11). Hierauf Schrecken und Angst, die ihn das Werk seiner Hände nicht fortsetzen, in seiner Heimstätte

---

[1]) Diese unsere Übersetzung des bekanntlich sehr verschieden übertragenen Verses ist von mehreren Autoritäten akzeptiert worden. Das Nähere siehe in unserem Kommentar zur Stelle.

[2]) In seinem Lapidarstile sagt der Schrifttext nur „Kain sprach mit Hebel, seinem Bruder", was auf Wortwechsel über sich kreuzende Interessen hindeutet, und „als sie aber auf dem Felde waren, erhob sich Kain gegen Hebel, seinen Bruder" usw. (V. 8), welche Worte darauf hinzudeuten scheinen, daß Kain auf dem, von ihm urbar gemachten und darum als Eigentum beanspruchten Felde Hebel mit der Herde traf. Daß, abgesehen von dem seelischen Gemälde, hier auch auf die zwischen Hirtennomaden und ansässigen Landbebauern erstandenen Kämpfe hingedeutet wird, liegt nahe. Vom Urzustande aus waren hierbei Recht und Unrecht sehr zweifelhaft. Erst die Feindseligkeit und das Verbrechen Kains wälzten auf diesen die Schuld. Dies deutet auch V. 5. 6 an.

nicht verweilen und überall den Bluträcher erblicken lassen. Furcht und Verzweiflung treiben ihn von dannen und in der Irre umher, und mitten in diesen gräßlichen Empfindungen immer noch vorwiegend die Angst um sein persönliches Wohl, vor der rächenden Hand der Vergeltung (12—14). Erst spät kommt er wieder zur Ruhe und wohnt sich in der Ferne in das gewöhnliche Leben wieder ein (16. 17). — Dieses schaurige Gemälde der Seelenkämpfe eines Verbrechers wird Vers 23 nochmals aufgefrischt, wo der Mord eines Mannes als eine sich nie schließende „Wunde", der eines Jünglings als immer eiternde „Beule" poetisch bezeichnet wird, so den dauernden Zustand der Verbrecherseele bei äußerer Ruhe und selbst glücklicher Lage andeutend.

Außer dieser seelischen Entwicklung macht die Schrift auch auf die wachsende Geistesentfaltung aufmerksam. Zuerst die Begründung von Städten, also festen Wohnplätzen (V. 17). Diesen analog die Errichtung von Zelten zu ganzen Lagern mit regelmäßiger Viehzucht (V. 20). Es folgte dann die Erfindung musikalischer Instrumente, sowohl der Saiten- als der Blasinstrumente, folglich auch die Ausbildung der Musik (V. 21). Neben dieser die Bearbeitung des Metalls, des Kupfers und des Eisens zu Werkzeugen, womit der gewerblichen Tätigkeit ein großes Feld eröffnet war (20. 22). Zu gleicher Zeit erstand die Dichtkunst, und trat alsbald in der ganzen Eigentümlichkeit der hebräischen Poesie auf (V. 23. 24), mit der seitdem stereotyp gewordenen Einleitung des Liedes[1]), mit der Versgliederung, dem Parallelismus und dem Gleichklang der Endsilben[2]). Alles dies setzt eine steigende Ausbildung des Verstandes und der Phantasie, der Gefühls- und der ästhetischen Welt des Menschen voraus, die von Geschlecht zu Geschlecht sich erweiterte und vertiefte. Bemerkenswert ist, daß die Schrift alle diese Erzeugnisse des menschlichen Geistes an das ackerbauende, ansässige und leidenschaftlich bewegte, ja ver-

---

[1]) So bei Bileam 4. Mos. 23, 18, bei Moses 5. Mos. 32, 1, bei Deborah Richter 5, 3. Jesaias 1, 10.

[2]) Wir haben in unserem Kommentar zur Stelle die Anführung des poetischen Spruches Lemechs als die Erfindung der Dichtkunst andeutend erklärt, sich anschließend an die vorhergegangenen Erfindungen der Musik, der Metallverarbeitung usw. Da ein bestimmtes Wort für Poesie fehlte, so wurde es durch die Anführung der Verse bezeichnet. — Auch scheint hier der Anfang der Vielweiberei angedeutet, da die Schrift ursprünglich nur die Monogamie kennt, und diese auch V. 17 und 25 (אשתו) gekennzeichnet ist.

brecherische (v. V. 23) Geschlecht (des Kain) knüpft, während dem nomadisierenden Hirtenstamme (Hebels) die religiös-sittliche Entwicklung zugeschrieben wird. Es wird dies auch später in dem Segen Sems und Japhets (1. Mos. 9, 26. 27) angedeutet.

Bekanntlich gibt die Schrift in ihren ersten elf Kapiteln die Schöpfungs- und die Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechtes in der Urzeit. Sie schließt diese zunächst, wie wir sahen, an die Individuen an, erhebt sich jedoch mit der Vermehrung der Menschen zur Betrachtung des Ganzen. Hier heben sich zwei Momente ab. Wenn 4, 3. 4 schon von den Söhnen des ersten Menschen Opfer aus der Pflanzen- und der Tierwelt dargebracht werden, so heißt es Vers 26 schon vom dritten Geschlechte: „Damals fing man an, anzurufen den Namen des Ewigen“[1]). Es ist hiermit das Bekenntnis und die Anbetung Gottes auch durch das Wort und, wie es scheint, in einer kultuellen Form zu verstehen. Dies deutet jedenfalls eine schon tiefere Entwicklung der religiösen Erkenntnis und des Bewußtseins vom Verhältnis des Menschen zu Gott, auf die innigere Entfaltung des religiösen Gefühls und Bedürfnisses an. Überhaupt stellt die Schrift von Beginn an den Menschen in einem unmittelbaren Verhältnis zu Gott dar, so daß sie das religiöse Element als zu dem Wesen des menschlichen Geistes gehörend betrachtet. Diesem Momente gegenüber schildert sie im Verlaufe der aufeinanderfolgenden Geschlechter die Menschheit völliger sittlicher Verderbnis anheimgefallen, indem sie die Sintflut[2]), mit welcher die Erdenschöpfung ihre Vollendung, die letzte Phase ihrer Entwicklung erreichen sollte (1. Mos. 8, 21. 22), auch aus moralischen Motiven erklären wollte. Die Darstellung ist hier (6, 1 usw.) dunkel, und lassen sich aus ihr nur vorzugsweise die Trennung der Menschen in herrschende und beherrschte, allgemeine Gewalttätigkeit und geschlechtliche Entartung als die Hauptzüge der sittlichen Verkommenheit entnehmen. Entschieden ausgesprochen

---

[1]) Allerdings legen die Targumim, denen viele jüdische Erklärer folgen, dem אז הוחל לקרא die entgegengesetzte Bedeutung, die Entweihung des göttlichen Namens durch Götzendienste bei. Aben-Esra und Abarbanel fassen es dagegen so, wie die Schrift selbst, 12, 8. 13, 4. 21, 33 unzweideutig diese Worte gebraucht.

[2]) „Sündflut“ beruht auf einem Mißverständnis; es hieß „Sintflut“, d. h. allgemeine Flut. Der Text sagt überall nur מבול, was nur auf eine ungeheure Wasserflut angewendet wird. S. Fürst, s. v.

wird dagegen: die Bestimmung des Menschengeschlechts zu fortschreitender sittlicher Vervollkommnung seitens Gottes und die göttliche Führung zu diesem Ziele[1]). Ebenso, daß Gott zu diesem Zwecke ganze Geschlechter untergehen und durch neue ersetzen läßt. (Man erinnere sich an den Untergang nicht bloß einzelner Völkerschaften, wie sie Moses den Kanaanitern, die Propheten den Ägyptern, Assyrern, Phöniziern usw. wegen ihrer sittlichen Entartung voraussagen, sondern auch an den der ganzen antiken Welt durch die Völkerwanderung.)[2]) Es wird demnach von der Schrift vorausgesetzt, daß in der sittlichen Natur des Menschen die Neigung sowohl zum Guten als zum Bösen, die Befähigung zur sittlichen Vervollkommnung wie zur Entartung vorhanden ist, und sie sagt dies ausdrücklich vom Individuum, aber auch von einem ganzen Geschlechte, von der Geistesströmung eines Zeitalters aus. Wie sie daher die Sintflut durch die Verderbtheit des damaligen Menschengeschlechtes motiviert, indem sie die physische und die moralische Weltregierung identifiziert, so drückt sie selbst aus, daß der sittliche Wert eines Individuums nach dem sittlichen Charakter seines Zeitalters beurteilt werden müsse[3]). Hinsichtlich des Individuums tut sie hier einen Ausspruch, den wir noch etwas in Betracht ziehen müssen. Es heißt 6, 5 vor der Sintflut: „Und der Ewige sah, daß groß war die Bosheit des Menschen auf der Erde und alles Bilden der Gedanken seines Herzens nur böse allezeit.“ Wenn nun die zweite Hälfte des Satzes im engsten Zusammenhange mit der ersten nur auf das bestehende Geschlecht bezogen werden möchte: so begegnen wir doch 8, 21 nach der Flut einem gleichen Ausspruche. Es soll

---

[1]) Siehe hierüber unseren ausführlichen Kommentar zu 6, 1—8.

[2]) Es ist dies der Sinn der schwierigen Worte 6, 3. ויאמר ה' לא ידון רוחי באדם לעלם בשגם הוא בשר: „Der Ewige sprach: nicht unterliegen soll mein Geist in dem Menschen auf ewig, da dieser doch Fleisch nur ist“ — „mein Geist“, d. i. die Sittlichkeit, die Tugend, das Recht, die Macht des Guten, sie soll nicht auf ewig im Menschen unterdrückt sein von der Sinnlichkeit (בשר), von all den Begierden und Leidenschaften, die aus ihr hervorgehen, und welche das damalige Geschlecht ganz in ihrer Gewalt hatten. Durch den Untergang dieses (nach einer Frist von 120 Jahren) und den Ersatz durch ein neues Geschlecht soll „mein Geist“, d. i. die Sittlichkeit, das Gute wieder zur Obmacht anstrebend gelangen. Über ידון und בשגם siehe unseren Kommentar.

[3]) Es heißt 1. Mos. 6, 9 von Noah איש צדיק תמים היה בדרתיו und noch bestimmter 7, 1: כי אתך ראיתי צדיק לפני בדור הזה.

fortan keine unmittelbare Verbindung zwischen der physischen und der moralischen Weltordnung bestehen, „denn," heißt es, „das Bilden des Menschenherzens ist böse von seiner Jugend an". Man muß beachten, daß in diesen Versen es nicht heißt, das Menschenherz ist böse, sondern das Bilden der Gedanken des Herzens und das Bilden des Herzens, so daß eben ausgesprochen wird, daß die Neigung zum Bösen, die Neigung zur Selbstsucht, zur Genuß-, Hab- und Ehrsucht in dem Menschenherzen vorwaltet und leicht die Oberhand gewinnt. Auch „von seiner Jugend an" will sagen, daß die Jugend des Menschen, also seine Entwicklungszeit die eigentliche Kampfeszeit des Guten und Bösen im Menschenherzen ist, und die leidenschaftliche Beweglichkeit des jugendlichen Gemütes der Neigung zum Bösen allzu vielen Vorschub leistet. Wir haben hier keine geradezu pessimistische Ansicht, wohl aber eine psychologische und pädagogische Mahnung, letztere im weiteren Sinne. Es stimmt hiermit so manches Gebet- und Prophetenwort überein, dem wir noch begegnen werden.

Aus der Geschichte des Turmbaus (11, 1 usw.) gehen die Gedanken hervor, daß in der Menschenseele im allgemeinen zwei entgegengesetzte Triebe vorhanden seien: der eine, sich miteinander zu verbinden und vereint im Heimatlande zu verbleiben, der andere, sich zu trennen, über die Erde zu wandern und sich auszubreiten, wo dann, wenn dem zweiten Genüge geschehen ist, der erstere immer wieder hervortritt und zur Bildung von Gemeinden und Staaten treibt. Zugleich wird angedeutet, daß durch die Vereinigung der Menschen die größten und schwersten Werke ermöglicht werden.

Hiermit schließt die allgemeine Betrachtung des Menschengeschlechts; die Schrift verfolgt von hier ab nur die Geschichte des Abrahamitischen Stammes, und wir haben nach diesem allgemeinen Gemälde der Menschenseele uns noch in das Einzelne zu versenken.

III.

Dies ist also die eigentliche Lehre der Heiligen Schrift über die menschliche Seele. Sie ist eine von Gott dem körperlichen Gebilde eingesenkte Existenz, im Ebenbilde Gottes geschaffen, mit der Freiheit des Willens, mit der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit der seelischen Liebe, mit der Befähigung, den Eindruck, den die Dinge auf sie machen, durch die Sprache zu be-

zeichnen; diese Seele kommt zu immer weiterer Entfaltung einerseits durch die Sinnlichkeit, die zur Begierde anschwillt, und durch die Leidenschaften, die innerhalb der Gesellschaft geweckt und gesteigert werden, anderseits durch die Entwicklung der Verstandeskräfte und der ästhetischen Empfindungen, welche in technischen und künstlerischen Schöpfungen sich ausgestalten. So ist die menschliche Seele der Kampfplatz der Neigungen zum Guten wie zum Bösen vor und nach der Tat und das Arbeitsfeld des Geistes. Die Bestimmung des Menschen ist zu fortschreitender Entwicklung; aber nicht in gerader Linie, sondern bisweilen werden ganze Zeitalter von sittlicher und gesellschaftlicher Entartung geradeso erfüllt, wie im Herzen vieler Individuen das Böse die Oberhand hat; dann gehen ganze Geschlechter unter, um neue, bildungsfähigere an ihre Stelle treten zu lassen. In dieser Entwicklung fördern den Menschen die beiden Triebe: sich über die ganze Erde auszubreiten und doch überall wieder zu Gemeinschaften sich zu verbinden. Mit dem Tode löst sich die innige Verbindung des Körpers und der Seele, „jener kehret zur Erde zurück, wie er gewesen, diese kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben".

Wir haben die Belegstellen für diese Lehren in den beiden vorhergehenden Artikeln gegeben und brauchen nicht erst noch einmal darauf hinzuweisen, wie jene zu den herrschenden Ideen in der allgemeinen wie in der wissenschaftlichen Welt wurden, wenn sie auch durch die Dogmen des Christentums und des Islams mannigfach alteriert wurden, z. B. im ersteren durch die Erbsünde, im letzteren durch den Fatalismus. Auf diesem Fundamente sehen wir dann auch die übrigen Schriftsteller der Bibel stehen. Wir halten uns hierbei vor allem an die Ausdrücke, mit welchen die Seele bezeichnet wird, zunächst an נשמה und רוח. Die beiden höchsten Vertreter der Propheten und Hagiographen, Jesaias und Hiob, drücken sich wiederholt über die Seele ganz nach der Schöpfungsgeschichte aus. Jes. 42, 5 heißt es: „Der Gott, der Ewige, der die Himmel geschaffen und sie ausgespannt, der die Erde gebreitet und ihre Sprossen, der die Seele gegeben dem Volk auf ihr und den Geist den auf ihr Wandelnden." Allerdings ist es hier nicht entschieden, ob „Volk" und „Wandelnde" als die Menschen oder als die Tiere überhaupt zu verstehen seien, so daß נשמה und רוח hier wieder nur den belebenden Odem bedeuten. Bestimmter ist es Jes. 57, 15. 16: „Denn so

spricht der Hohe, Erhabene, ewig Thronende, Heiliger ist sein Name: Hehr und heilig throne ich, doch auch beim Zerknirschten und Geistesgebeugten, zu beleben den Geist der Gebeugten und zu beleben das Herz der Zerknirschten. Denn nicht auf ewig hadere ich und nicht auf immer zürne ich, da vor mir schmachtet der Geist und die Seelen, die ich geschaffen.“ Ganz im pentateuchischen Sinne sagt Hiob 33, 4: „Mich hat geschaffen Gottes Geist und des Allmächtigen Odem mich belebt.“ 27, 3: „Denn noch ist meine Seele ganz in mir und Gottes Geist (רוח Odem) in meiner Nase.“ 32, 8: „Doch der Geist ist's in dem Menschen, des Allmächtigen Odem (נשמת שדי) macht sie einsichtsvoll,“ — womit, wie der Zusammenhang lehrt, gesagt werden soll, daß nicht die Zeit, die Menge der Jahre, sondern die Kraft des entwickelten und starken Geistes weise und einsichtsvoll mache. Die menschliche Seele wird also auch hier „Odem des Allmächtigen“ genannt. Wir führen hier noch an 34, 14: „Wenn Seine Wacht Er auf ihn (den Menschen) legte: so nähm' Er seinen Geist und Odem zu sich, es würde alles Fleisch zumal verscheiden und in den Staub der Mensch zurückkehren.“ Der Sinn ist, daß Gott nicht allein gerecht, sondern auch nachsichtig ist, weil, wenn er strenge Gerechtigkeit übte, den Menschen sofort der Tod träfe. Auch hier der Gegensatz von Geist und Staub, die Rückkehr des Geistes zu Gott (אליו יאסף), die Rückkehr des Staubes zur Erde. — Als einen der vorzüglichsten Aussprüche haben wir aber hervorzuheben Spr. 20, 27: „Eine Leuchte des Ewigen ist des Menschen Seele, durchforschend alle Kammern des Innern“[1]). Es wird hier zunächst ausgesagt, daß der Geist des Menschen die Kraft hat, über sich selbst, über alle seine Kräfte, Gedanken und Gefühle, seinen ganzen Inhalt und dessen Zustände zum Bewußtsein zu kommen, also das Selbstbewußtwerden und Selbstbewußtsein des menschlichen Geistes. Der Spruchredner vergleicht daher ferner die Seele mit einer Leuchte, welche die geheimsten Winkel beleuchtet, durchstrahlt und sie so zum Anblick, zum Erkennen bringt. Er bezeichnet endlich diese Leuchte als „Leuchte des Ewigen“, d. h. die Leuchte ist von Gott, angezündet von Gott, eine von Gott in den Menschen hineingegebene Kraft. Indem aber diese eine Leuchte des Ewigen ist, muß ihre Leuchtkraft nach dem Göttlichen, nach dem Wahren und Guten gerichtet sein;

[1]) בטן ist hier das Innere der Seele, wie z. B. Habakuk 3, 16.

sie kann daher im Menschen durch Irrtum und Leidenschaft verdüstert, durch Bosheit und Sünde verhüllt sein, aber ihr Licht ist ewig und wird immer Dunkelheit und Nacht durchdringen. Die göttliche Natur der menschlichen Seele bleibt in ihr für allezeit bestehen und siegreich.

Dies sind die Stellen, an denen uns נשמה als „Seele" entgegentritt[1]). Wenden wir uns nunmehr zu רוח. Während נשמה auch späterhin die Begriffe von Odem und Seele weniger bestimmt geschieden beibehielt, trennten sich in רוח „Wind" und „Geist" erkennbar, so daß es uns an keiner Stelle zweifelhaft ist, ob das Wort die erste oder die zweite Bedeutung haben soll. Es ist eben die stärkere Bewegung der Luft und anderseits die höhere Begabung der Seele, welche durch רוח ausgedrückt wird[2]). Im allgemeinen spricht noch der Prophet Secharja (12, 1) den Geist des Menschen als ein Gebilde Gottes neben der Schöpfung des Himmels und der Erde, also als ein drittes Schöpfungswerk, als Gegensatz zu allen körperlichen Geschöpfen an: „Der Ewige, der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet und den Geist des Menschen in seinem Innern gebildet." Auch er sieht den Menschen nach seinem irdischen Teil geschaffen an, und in dessen „Inneres" den Geist eingesenkt. Deshalb wird auch (4. Mos. 16, 22) Gott bezeichnet als „Gott der Geister in allem Fleische"; und da „der eine Mann sündigt usw." sofort darauf folgt, ist es nicht zweifelhaft, daß hier „alles Fleisch" alle Menschen bedeutet, und „in dem Gott der Geister" besonders die Allwissenheit Gottes betont werden sollte, der die Schuldigen auszusondern vermag, weil er die innersten Gedanken der Menschen kennt. In gleichem Sinne sagt auch Hiob (12, 10): in der Hand

---

[1]) An anderen Stellen kommt das Wort in der indifferenten Bedeutung von Person vor, wie „keine Seele soll leben bleiben" wie auch wir im Deutschen sagen: „Keine Seele ist da", „ich sehe keine Seele hier". (Z. B. 5. Mos. 20, 16; Jos. 11, 11. 14 und oft); oder als vergänglicher Hauch, Jes. 2, 22. „Kein Odem" für Kraftlosigkeit, Daniel 10, 17 und in ähnlichem Sinne.

[2]) Zu unserer Bemerkung oben S. 74, Anmerk. 2 wollen wir ergänzend hinzufügen, daß *θυμός* desselben Ursprungs mit fumus Rauch, Dunst ist. Ferner, daß spiritus (spirare, respirare) zwar erst im späteren Latein die Bedeutung Geist bekam, an ihn sich jedoch in den romanischen Sprachen esprit usw., im Englischen spirit als Geist schloß. Auch im Sanskrit wird atman Hauch, Atem, auch für Seele, Geist gebraucht, was in dem griechischen Worte *ἀτμός* derselben Wurzel nicht der Fall ist.

Gottes, die alles geschaffen, ist auch „die Seele alles Lebenden und der Geist alles Fleisches der Menschen". Die Seele oder das Wesen alles Lebenden (נפש כל חי) bildet hier einen Gegensatz zu dem Geiste im Fleische der Menschen, und beide werden unterschieden — aber beide sind in der Hand Gottes, der sie geschaffen und über sie Herr ist. Den letzteren Begriff werden wir bald näher erörtern. Der Psalmist (146, 4) spricht daher auch einfach aus, daß, wenn der Geist den Körper verläßt, der Mensch „zu seinem Erdboden zurückkehrt", damit aber auch seine Geistestätigkeit, soweit sie sein Leben auf der Erde betrifft: „an selbigem Tage sind seine Entschlüsse dahin". — Im einzelnen ist nun hervorzuheben, daß mit רוח der besondere Charakter, wie er sich im Menschen gestaltet, gewisse bleibende Eigenschaften und sowohl die Grundstimmung, die sich im Geiste des Menschen herausbildet, als auch vorübergehende, doch zeitweise ihn beherrschende Stimmungen ausgedrückt werden. Führen wir solche an, um zugleich die Vielseitigkeit der psychologischen Beobachtung, die wir in den biblischen Schriften finden, anzudeuten. Zunächst ist es die Einwirkung des Kummers, betreffe dieser ein einzelnes Begegnis und Verhältnis, oder ein großes erdrückendes Geschick, auf den Geist, die zur Bezeichnung gelangt. Im ersteren Fall zeigt sie sich als „Herzleid" (מרת רוח 1. Mos. 26, 35), als „belasteten Geistes" (קשת רוח 1. Sam. 1, 15); im zweiten Falle als „gebeugten Geistes" (רוח נכאה Spr. 15, 13. 17, 22. 18, 14), der dem „fröhlichen Herzen" gegenübersteht, die Gesundheit untergräbt und zum Ertragen schweren Geschickes unfähig macht. Endlich als „gebrochener Geist" (רוח חבלה Hiob 17, 1), der nur noch das Verlöschen seiner Tage und das Grab in Aussicht nimmt. So ist es auch die erfahrene Täuschung und die anwachsende Belastung, welche den Geist mit Unmut füllt (קצר רוח 2. Mos. 6, 9), daß er auf die Worte der Tröstung und der Hoffnung nicht hört — wohingegen durch fröhliche beglückende Botschaft, durch die Gewißheit neuen Glückes dieser Unmut schnell verschwindet, und „der Geist wieder auflebt" (ותחי רוח 1. Mos. 45, 27). So wird auch ausgedrückt, daß jemand vor Bewunderung über das, was er wahrnimmt, „außer sich" ist (sehr naiv ausgedrückt 1. Kön. 10, 5 לא היה בה עוד רוח „es war kein Geist mehr in ihr" — während ein geistvoller Mensch bezeichnet wird: „es ist Geist in ihm", 4. Mos. 27, 18). Als Charaktere werden erwähnt: der treue, wahrheitsliebende Geist, dem Verleumder gegenüber (נאמן ר'

Spr. 11, 13), der demütige (רוח שפל Spr. 16, 19), der langmütige (רוח ארך), beide mit ihrem Gegensatze der hochmütige (רוח גבה Koh. 7, 8), der feste Geist, der sich weder durch Verlockung, noch durch Drohung beirren und von seinen Grundsätzen abdrängen läßt, und deshalb mit dem „reinen Herzen" sich gesellt (רוח נכון Ps. 51, 12); eine Nuancierung ist „der kühle Geist", dessen Grundzug die Vorsicht ist, die ihn mitten im Sturme der Verhältnisse und andrängender Begehrlichkeiten nicht verläßt (רוח קר Spr. 17, 27); als höchste Bezeichnung endlich kann uns hier רוח נדיבה „ein freier Geist" (Ps. 51, 14) gelten, ein Geist, der, wie der Zusammenhang lehrt, von nichts befangen, von innen heraus zu allem Herrlichen getrieben wird, opferwillig, allem Heiligen ergeben. — Während diese verschiedenartige Beschaffenheit des Geistes im individuellen Menschen waltet und gekennzeichnet wird, faßt die Schrift solche Begabung, Richtung und Seelenzustände auch ganz allgemein, sie gewissermaßen personifizierend, als רוח auf, und zwar teils nach der schlimmen, teils nach der guten Seite. So wird von einem רוח רעה „bösen Geiste" gesprochen, der Richter 9, 23 sich als Geist der Zwietracht spezialisiert, 1. Sam. 16, 14. 15. 23. 18, 10 als Geist des Trübsinns, der Melancholie, der bis zur Raserei anschwillt; dahin gehört der „Geist der Eifersucht" auf das Eheweib (רוח קנאה 4. Mos. 5, 14. 30), der Lügengeist, der die Propheten, indem sie sich persönlichen Interessen hingeben, zu falschen Weissagungen verleitet (רוח שקר 1. Kön. 22, 22. 23), der Buhlgeist (רוח זנונים Hos. 4, 12). Diesem gegenüber wird uns alles Große und Erhabene in gleicher Weise vorgestellt, vor allem als „Geist der Weisheit (רוח חכמה 2. Mos. 28, 3. 31, 3. 35, 31. 5. Mos. 34, 9), der sich als Geist der Einsicht und der Erkenntnis ebensowohl in sittlichen Tugenden wie in aller Kunstfertigkeit (ובכל מלאכה) betätigt. Wir haben hier ein Moment zu beachten, das von großer Bedeutung, sonst gerade vom hellenischen Geiste gerühmt wird, und sich doch an den angeführten Stellen in noch tieferem Maße im Hebraismus offenbart, nämlich, daß die wahre Kunst, namentlich in ihrer ursprünglichen und schöpferischen Periode, nicht bloß aus äußerer Wahrnehmung, lebhafter Einbildungskraft und Geschicklichkeit entspringt, sondern daß zur Beseelung des echten Künstlers tiefe Einsicht und Erkenntnis, wahrhafte Weisheit erforderlich ist und seine Kunstschöpfungen aus solchem Geiste erstehen. In der Schrift nun wird notwendigerweise dieser Geist unmittelbar mit Gott in

Beziehung gebracht: die Künstlerseele muß von echt religiöser Begeisterung erfüllt sein, um heilige Gebilde für den heiligen Dienst hervorzubringen. Was nun an den angeführten pentateuchischen Stellen von der Kunst ausgesagt wird, das teilt der Prophet als die Forderungen, um die Völker im Sinne Gottes zu regieren, zu leiten und zu beglücken, dem höchsten menschlichen Herrscher zu. Jesaias (11, 2) erkennt in diesem „den Geist der Weisheit und der Einsicht, den Geist des Rates und der Kraft, den Geist der Erkenntnis und der Gottesfurcht". Die Weisheit ist das richtige Wissen, die Einsicht das Unterscheidungsvermögen zwischen Falschem und Wahrem, wie es aus diesem Wissen fließt; der Geist des Rates ist das Vermögen, in den Weltverhältnissen sich stets zurechtzufinden und das Erforderliche zum Heile herauszusondern, wie die Kraft die Energie, dies zur Ausführung zu bringen, enthält; alles dies beruht auf der Erkenntnis, die über die irdischen Verhältnisse erhebt, und auf der Gottesfurcht, derselben Tätigkeit in der Gefühlssphäre. Als Besonderheit haben wir hier nur noch „den Geist der Milde und des Flehens" (רוח חן ותחנונים Sechar. 12, 10) anzuführen. — Als Tätigkeit des Geistes wird noch das „Forschen" desselben (Psalm 77, 7) insonders das „Suchen Gottes in (oder mit) seinem Innern" (Jes. 26, 9) angeführt, auch wie der Geist sich aufs schnellste von einem Orte zum anderen versetzt und daselbst die Dinge schaut, als ob er gegenwärtig wäre (Jech. 43, 5).

Nach diesen Aussagen über den Geist, seine Richtungen, Bewegungen und Tätigkeiten treten wir in ein anderes seelisches Gebiet mit den Worten נפש und לב ein.

9. Die Einheit der Ideen in der Heiligen Schrift.

Keines Schriftwerkes des Altertums hat sich die zersetzende, auflösende und auseinanderreißende Kritik so sehr bemächtigt, als unserer biblischen Bücher. Seit mehr als zwei Jahrhunderten arbeitet sie fort und fort, die überlieferten Angaben über dieselben, wie sie teils durch die Titel und Überschriften, teils durch die Tradition uns überkommen sind, zu beseitigen, die kanonische Gestalt derselben als unrichtig, als aus verschiedenen Bruchstücken zusammengesetzt und mit Einschiebseln und Zusätzen versehen, darzulegen und die Zeit ihrer Abfassung als völlig andere, denn die bisher angenommene, zu erweisen. Wenn hierbei besonnen, mit gründlicher Würdigung aller einschlagenden Momente, mit sorgfältiger Umsicht und ohne leidenschaftliche Parteiung vorgegangen würde, so könnte man derartigen wissenschaftlichen Untersuchungen nur willig ihren Platz einräumen. Dies ist aber nicht der Fall, sondern schon der, welcher gewöhnlich als der Vater dieser Kritik angegeben wird, Spinoza, ging in seinem kritischen Verhalten so oft von ganz äußerlichen und kleinlichen Streitpunkten, von oberflächlicher Anschauung des Geschichtlichen und von willkürlichen Voraussetzungen aus, daß die meisten gerade seiner Einwände sich leicht widerlegen lassen. Und wie unendlich weit ist man seitdem auf demselben Wege fortgeschritten! Je kühner eine Hypothese, desto willkommener ist sie dem obherrschenden Geiste der Verneinung. Daher kam es auch, daß die Geschichte dieser Bibelkritik ein unbegrenztes Feld von augenblicklichen Siegen und plötzlichen Niederlagen bietet, da der Nachfolger stets die Schwächen und Irrtümer des Vorgängers nachweist, der doch zu seiner Zeit die Ergebnisse seiner kritischen Forschung für unumstößlich ausgab. Nicht minder ist hervorzuheben, daß durch diese Lukubrationen weder das sprachliche Wissen, noch das exegetische Verständnis wesentlich gefördert, vielmehr beides in Verwirrung gebracht und zum Teil ebenfalls zu

reiner Hypothese gemacht worden ist. Indes kommt es uns heute nicht darauf an, die Mängel und Schäden der neueren Bibelkritik, über deren jüngstes, in diesen Tagen erschienenes Produkt wir uns nächstens auszusprechen haben, zu erörtern. Nur auf eines wollen wir aufmerksam machen. Teils bewußt, teils unbewußt liegt es in der Absicht und dem Erfolge dieses kritischen Verfahrens, das in unserer Heiligen Schrift gegebene Fundament aller positiven Religionen zu zerreiben, das Sichere als unsicher, das Feste als schwankend, das Geschichtliche als mindestens zweifelhaft hinzustellen, und so die Unterlage der religiösen und sittlichen Überzeugung als ein fragliches Konglomerat von Bruchstücken, von Erzeugnissen zweifelhafter Perioden und Persönlichkeiten zu stigmatisieren. Man wird zugeben, daß die Erreichung dieses Zieles das nachteiligste Produkt jener Anstrengungen wäre und von den Vorteilen selbst der wenigen sicheren Resultate der Kritik nicht im entferntesten aufgewogen würde. Was ist hiergegen zu tun? Die bloße Widerlegung kritischer Hypothesen, das Entgegentreten echter und gründlicher Forschung in allen Einzelheiten ist zwar notwendig, würde jedoch schwerlich gerade jener Gefahr gegenüber nachhaltig wirken. Das einzig richtige Mittel ist vielmehr: die Einheit der Ideen, der Lehren und Anschauungen in den Büchern unserer Heiligen Schrift, wie sie wirklich vorhanden, wie sie durch alle Teile derselben als beherrschendes Moment hindurchgeht, gründlich nachzuweisen. Geschieht und gelingt dies, nicht vom apologetischen, sondern vom ernsten, wissenschaftlichen Standpunkte aus, wird die wirklich vorhandene Einheit in der gesamten Gedankenwelt dieser Schriften zum vollen Bewußtsein gebracht, wobei selbstverständlich der Weg der Entwicklung und die Durcharbeitung der einzelnen Ideen nicht zu übersehen ist, wird die Übereinstimmung in den eigentlichen Lehrmeinungen, in der ganzen Geistesrichtung, welche diese Schriften verfolgen, in ein helles Licht gestellt, und kommt der innere Zusammenhang, der zwischen allen diesen Geistern herrschte, der Einklang, in welchem sie austönten, allen denen zum Vorschein, welche sehen wollen: so hat das Werk der Kritik für die religiöse Überzeugung, für den Aufbau der Religion auf dieser Unterlage keine Bedeutung mehr, und die Fragen, welche die Kritik aufwirft, die Probleme, welche sie sich stellt und zumeist ungelöst läßt, mögen immerhin von literar-historischem Werte, für den Zweck und die

Tendenz dieser Schriften, die religiöse und sittliche Anschauung zu begründen und auszubilden, werden sie gleichgültig sein.

Der zersetzenden Kritik also den Nachweis der Einheit der Ideen in den Büchern der Heiligen Schrift entgegenzustellen, ist die Absicht, die wir gegenwärtig in einer Reihe von Artikeln zu verwirklichen versuchen werden. Wir geben von vornherein zu erkennen, daß wir unser großes Thema zu erschöpfen nicht vermeinen. Wollen wir doch vielmehr nur den Anstoß geben, nach welcher Seite hin die Anstrengung zu richten sei, und andere aufmuntern, diesen Weg zu verfolgen. Auch gedenken wir nicht, systematisch zu verfahren und nach dem Schema eines Lehrbuches unsere Betrachtungen zu ordnen. Da es uns vielmehr im Augenblicke darauf ankommt, zu zeigen, daß diese Einheit nicht bloß in den großen Grundgedanken, sondern auch in einzelnen Lehren, nicht bloß auf metaphysischem Gebiete, sondern in sehr realen Institutionen vorhanden ist, so werden wir an das Allgemeine das Einzelne, an Hauptideen sekundäre knüpfen, wie sich eben in den zu behandelnden Gegenständen die Veranlassung und der innere Zusammenhang bietet.

1. Gott ist Schöpfer der Welt in seiner Einzigkeit, Geistigkeit, Allmacht, Allweisheit und Allgüte.

Es ist dies die grundlegende Lehre der ganzen israelitischen und jüdischen Weltanschauung; mit ihr beginnt die Heilige Schrift, mit ihr müssen auch wir beginnen. In einfacher, anschaulicher Weise wird uns auf der ersten Seite der Schrift die Schöpfung beschrieben, wie sie in aufsteigender Ordnung, die allgemeinen Bedingungen des Daseins und der Formen (Licht, Raum und Scheidung des Festen und Flüssigen) voran, die einzelnen Stufen der Wesen nach ihrer Organisation folgend, geschehen sei, geschehen durch den allmächtigen Willen Gottes („er sprach und es ward“ oder „er sprach und machte“), nach seiner Allweisheit (es war „sehr gut“, alles „in seiner Art“) und in Allgüte („und Gott segnete sie“, d. h. bestimmte und befähigte sie zum Genusse des Daseins). Daß Gott in der Schöpfung der Welt und aller Wesen nur als Geist wirkte, drücken die Worte aus: „Und der Geist Gottes webte über den Wassern“: die chaotische Materie, in welcher die Grundelemente, aus denen sich alle Einzelwesen formen sollten, noch nicht geschieden waren, war also nicht

identisch mit Gott und kein Teil der Gottheit, sondern der Stoff, aus welchem die Schöpfungsgedanken des göttlichen Geistes die Wesen hervorgehen ließen. „Himmel und Erde" bedeuten dem alten Hebräer das ganze materielle Universum. Diese Lehre nun geht durch alle Teile der Heiligen Schrift, unverändert und in ihrer ganzen Strenge aufrecht erhalten, als Wurzel und Krone der ganzen Gotteslehre. Daher wurde zu einem stets gebräuchlichen Epitheton Gottes „Schöpfer des Himmels und der Erde". Wir begegnen diesem bereits 1. Mos. 14, 19. 22, und da die Kritiker bekanntlich einen großen Wert auf den Gebrauch des Wortes אלהים oder יהוה legen, so bemerken wir, daß es sich an der angeführten St. neben יהוה befindet, während in der Schöpfungsgeschichte nur אלהים gebraucht ist, also zwischen dem „Elohisten" und „Jehovisten" in unserer Lehre völlige Übereinstimmung sich findet. So treffen wir dieses Epitheton auch Psalm 115, 15. 121, 2. 124, 8. 134, 3. 146, 6. Nicht minder wird übereinstimmend in dem Sabbatgesetz (2. Mos. 20, 11. 31, 17) gesagt: „Denn in sechs Tagen machte der Ewige den Himmel und die Erde und das Meer und alles, was darinnen", und zwar stets bei יהוה. In den geschichtlichen Büchern ist selbstverständlich keine Gelegenheit gegeben, von der Schöpfung zu reden, dagegen spricht sich überall die Anschauung aus, daß Gott Urheber und Herr aller Naturerscheinungen ist, die er nach seinem Willen bereitet und fügt. Es ist uns an dieser Stelle nicht möglich, alle die herrlichen Schilderungen bei den Propheten und Hagiographen aufzuführen, in welchen Gott als Schöpfer gepriesen wird. Wir mögen daher nur auf einige aufmerksam machen. Amos 4, 13: „Er, der Berge bildet und Wind schaffet, der Morgenrot und Finsternis macht, Ewiger, der Gott der Heerscharen, ist sein Name." Jeremias 10, 12: „Er schuf die Erde durch seine Kraft, begründete die Welt durch seine Weisheit und durch seine Einsicht spannte er den Himmel aus." Vers 16: „Der Schöpfer des Alls ist er, der Ewige der Heerscharen sein Name" (vgl. 51, 15. 19). Jesaias 40, 28: „Gott der Ewigkeit ist der Ewige, Schöpfer der Enden der Erde, unergründlich seine Einsicht"; 42, 5: „Der Ewige, der die Himmel geschaffen, sie ausgespannt, der die Erde gebreitet mit ihren Sprossen, der Odem gibt dem Volk auf ihr und Geist den auf ihr Wandelnden". Vgl. 45, 8. 18 usw. Aus den Psalmen brauchen wir wohl nur an den neunzehnten: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes" und an den hundertundvierten zu erinnern, der eine poetische Umschreibung der Schöpfungs-

geschichte enthält und mitten zwischen die Schilderung der Erde und die des Meeres den begeisterten Ausruf einschaltet (V. 24): „Ewiger, wieviel sind deiner Werke! Alle hast du mit Weisheit gemacht, voll ist die Erde deiner Schöpfungen.“ Die großen Naturbilder im Hiob, Kap. 36—41, in denen jede Zeile die Allmacht und Allweisheit Gottes in seiner Schöpfung in höchster Begeisterung preist, sind bekannt. Überall hier werden die Wesen, die größten wie die kleinsten, als das Werk Gottes, die Naturerscheinungen als immerfort nach den Anordnungen Gottes geschehend bezeichnet, besonders auch in den angegebenen Stellen des Buches Hiob hervorgehoben, daß jedes Wesen von Gott um dessen selbst willen, also mit einem Selbstzweck, geschaffen worden, am wenigsten aber der Mensch sich einbilden dürfe, daß dies um des Menschen willen geschehen sei, obgleich ihm gegeben worden, sich der Dinge in der Natur möglichst zu bemächtigen. Selbst mitten in den Zweifeln über den Wert des Lebens und der Dinge steht Kohelet fest auf dem Gottglauben und auf der Überzeugung, daß Gott „alles schön gemacht zu seiner rechten Zeit“ und „daß alles, was Gott macht, ewig sein wird, hinzuzufügen ist nichts und davon zu nehmen ist nichts“ (Koh. 3, 11. 14). Diese Lehre von Gott dem Schöpfer in ihrer Einfachheit, Klarheit und Entschiedenheit steht allen Kosmogonien der alten Völker, der ägyptischen, indischen, persischen und griechischen Mythologie in vollem Gegensatz gegenüber. Man hat sich früher und auch neuerdings wieder viele Mühe gegeben, die monotheistische Idee als die erste Wurzel aller dieser Mythologien nachzuweisen. Indes gestaltete sich die religiöse Idee in den Anschauungen aller dieser Völker so schnell zu mythologischen Figuren, Allegorien, Symbolen und Legenden, und es erwuchs daraus ein so buntfarbiger und vielgestaltiger, teils ins Burleske, teils ins Grauenhafte entartender Polytheismus, daß man denselben mit der israelitischen Schöpfungslehre nur in voller Opposition sieht. Denn was wir der Heiligen Schrift ganz besonders und bis heute noch als Vorzug zuerkennen müssen, ein Vorzug, den weder das Neue Testament und der Koran, noch auch der Talmud vollständig beanspruchen kann, das ist, daß jene Gott den Schöpfer von allem mythologischen Beiwerk freigehalten hat. Denn niemand, der für dichterische Form ein Verständnis hat, wird in der hochpoetischen Personifizierung der „Weisheit“ (Sprüche Kap. 8) eine mythologische Figur sehen, wie die Alexandriner und nach ihnen spätere aus ihr zu machen

versuchten. Denn die „Weisheit, die an den Toren und an dem Hause, wo viele Pfade sind", steht und die Menschen zu Klugheit und Verstand aufruft, ist keine mythologische Figur, und wenn sie sagt: „Als Gott bereitete den Himmel, war ich dort, als er den Bogen setzte über die Fläche der Flut, als er die Wolken droben festigte, dem Meere seine Grenze setzte usw., da war ich bei ihm" — so will dies nichts anderes sagen, als daß Gott den Plan zur Schöpfung in Allweisheit entwarf, und daß diese Weisheit im Menschen das Gute und Richtige erwirkt, denn was bei Gott weise und gerecht ist, ist dies auch für den Menschen — die sittliche Weltordnung, die von Gott ausgeht und den Menschen beherrscht. Derselbe Gedanke wird Hiob 28, 23 ff. ausgedrückt, und die Weisheit Gottes in seiner Schöpfung, die Weisheit des Menschen in der „Furcht des Herrn und das Böse zu meiden" gefunden. Der einzige Versuch, zu mythologisieren, findet sich in der großen Vision Ezechiels. Aber mit feinem Takte hielten die alten jüdischen Weisen gerade diese Vision von der Schöpfungslehre fern. Sie unterschieden diese als מעשה בראשית von jener als מעשה מרכבה, die letztere der Auslegung überlassend, und zwar unter der Bedingung ganz besonderer Vorsicht, um schwärmerische Verirrungen zu vermeiden. Dies gelang auch für das eigentliche Judentum, während die spätere Kabbala doch damit ihr phantastisches Spiel trieb. Dieses Verdienst der Heiligen Schrift, die Schöpfungslehre von allen mythologischen Entstellungen freigehalten zu haben, ist um so mehr anzuerkennen, als in der uralten Volkslegende doch einiger Stoff dazu vorhanden war, wie 1. Mos. 6, 2 erweist, ohne daß eine weitere Spur vorhanden blieb, bis diese „Gottessöhne" als poetische Staffage in dem Einleitungsgedicht zum Buche Hiob (1, 6) sehr harmlos wieder erscheinen. Aber mit gleicher Energie steht noch heute diese Lehre von Gott dem Schöpfer allen materialistischen Anschauungen entschieden gegenüber, und läßt sie nicht über die Frage hinauskommen: wie konnten sich eure Atome oder eure Urzellen mit ihren atomistischen Kräften zu organisierten Wesen in ihrer unbegrenzten Mannigfaltigkeit zusammenfinden und eine Welt voll Ordnung und Zweckmäßigkeit bilden? Dieser Frage Lösung ist allein in der Gotteslehre gegeben[1]).

[1]) Über die eiteln Bemühungen, die alten Mythologien aus einem ursprünglichen Monotheismus hervorgegangen nachzuweisen, während das Gegenteil stattfand, nämlich ein allmähliches Fortschreiten, aus den Mytho-

2. Die Institution des Sabbats.

Die Einheit in allen Büchern der Heiligen Schrift zeigt sich nirgends in offenbarerer Weise als in der Institution des Sabbats, deren Bedeutung in religiöser, sittlicher, sozialer, volkswirtschaftlicher und gesundheitlicher Beziehung[1]) allgemein anerkannt und durch die Übernahme seitens aller positiven Religionen erwiesen ist. Hat doch selbst der skeptische Geist in der modernen Zeit die Institution des Sabbats nicht nur nicht anzutasten gewagt, sondern ihre Erhaltung nachdrücklich gefordert. Die Übung des Sabbats durch alle Zeiten des israelitischen Volkes hindurch, selbst in denen, in welchen das Heidentum in dasselbe teilweise wieder eingedrungen war und die Existenz der Gotteslehre bedrohte, ist durch die Bücher der Heiligen Schrift bezeugt und darum so recht ein vollgültiges Zeugnis gegen die Hypothesen der Kritiker über die Religion des alten Israel. Wir wollen deshalb über diesen Gegenstand vollständig sein. Die Institution des Sabbats wird 1. Mos. 2, 3 unmittelbar an die Schöpfung geknüpft, weshalb auch wir sie hier an die Lehre von der Weltschöpfung anschließen. Schon früher betonten wir einmal, wie gerade hierdurch die menschliche Arbeit von Anfang an ihre höchste Würdigung erfährt, daß sie dem Schöpfungswerke Gottes analogisiert wird. Der Sabbat ist aber auch schon Gegenstand der vorsinaitischen Gesetzgebung, geschichtlich eingeführt bei Gelegenheit des Manna (2. Mos. 16, 23), und erscheint dann als das vierte der Zehn-Worte sowohl 2. Mos. 20, 8 als 5. Mos. 5, 12. Durch die Stellung in den letzteren ist er als die Hauptstütze für die religiös-sittliche

---

logien zu einer monotheistischen Anschauung zu kommen, enthält das Septemberheft 1879 der „Deutschen Rundschau" eine lesenswerte Vorlesung von Max Müller (S. 374 ff.). Kein klareres Bild des Gegensatzes zwischen der religiösen Entwicklung der Inder und dem Monotheismus der Heiligen Schrift läßt sich aufstellen, als es absichtslos dieser Forscher der indischen Weisheit, die er so überaus hochhält, tut. Man vergleiche nur, was in dieser Abhandlung aus den Vedas über die Sonne gesagt wird, mit dem 19. Psalm, um unseren obigen Ausspruch über das Fernhalten aller mythologischen Figuren durch die Heilige Schrift zu verstehen.

[1]) Über die soziale Bedeutung des Sabbats hat niemand trefflicher gesprochen als Proudhon (s. Allg. Zeit. d. Judent. 1875, S. 343 ff.). Vom gesundheitlichen Standpunkt betrachtet ihn: Schauenberg, Hygienische Studien über die Sonntagsruhe (Berlin, Grieben 1876). Wir führen noch an: Le repos du Samedi par le Grand-Rabbin G. Netter de Nice. (Paris, Blum 1876.)

Ordnung der menschlichen Gesellschaft bezeichnet. Alsbald finden wir ihn aber auch wieder unter den Spezialgesetzen (2. Mos. 23, 12), unter den Gesetzen der Heiligung (3. Mos. 19, 3. 30), unter den die Stiftshütte betreffenden Anordnungen (2. Mos. 31, 13. 35, 2), unter den Fest- und Opfergesetzen (3. Mos. 23, 3. 24, 8. 4. Mos. 28, 9), und endlich geschichtlich aus der Zeit der Wüstenwanderung (4. Mos. 15, 32). Was also auch die Kritik aus dem Pentateuch zu machen sucht, sie stößt in ihm überall auf den Sabbat, auf dessen gleiche Hoch- und Heilighaltung; sie findet ihn bei ihrem „Elohisten" wie „Jehovisten", bei dem Deuteronomisten wie bei ihrem Verfasser des Priesterbuches. Die Zeugnisse aus den vorexilischen Zeiten sind um so durchschlagender, als sie nur durch beiläufige Erwähnung, also durch ganz absichtslose Kundgebungen dargeboten sind. So aus der Zeit des Ahab (2. Kön. 4, 23), der Athaljah (11, 5. 2. Chron. 23, 4), des Achas (16, 18). An beiden letzteren Stellen ist es für uns um so wichtiger, bestimmte Einrichtungen in und am Tempel auf Grund des Sabbats zu gewahren. Endlich aus der Zeit des Königs Hiskia (2. Chron. 31, 3) — wobei wir nach der Ansicht, die man jetzt meisthin vom Chronisten hat, keinen besonderen Nachdruck auf die von ihm geschilderte Organisation der Priesterschaft und Leviten unter David und Salomo, wobei der Sabbat eine bedeutende Rolle spielte, legen wollen (1. Chron. 23, 13. 2. Chron. 2, 3. 8, 13). Gleich nach dem Exil finden wir den Sabbat (1. Chron. 9, 32). Wir kommen zu den Propheten. Es begegnet uns bei ihnen eine doppelte Strömung, wie sie in der Natur der Sache lag. Die eine ist für unseren Zweck ganz besonders wichtig, nämlich die Verurteilung der heuchlerischen, mit sittlichem Tun nicht verbundenen Übung des Sabbats, wie sie Jesaias 1, 13 und Hosea 2, 13 ausspricht. Einen unzweideutigeren Beweis dafür, daß der Sabbat zur Zeit dieser Propheten in voller Übung stand, kann man nicht fordern. Die andere Strömung geht gegensätzlich auf die Mahnung, den Sabbat zu heiligen und gegen die Entweihung desselben zu protestieren. Hierhin gehört schon die Strafrede des Amos 8, 5, wo neben dem Unrecht gegen Bedrängte und falschem Maß und Gewicht die Verkümmerung des Sabbats dadurch, daß man dessen Dauer abkürzt, um Geschäfte zu betreiben, aufgeführt wird, dann die Strafrede des Jeremias über die Verletzung des Sabbats 17, 19 ff.; nicht minder die des Ezechiel Kap. 20, wo es immer heißt: „Meine Rechte und meine Satzungen und meine Ruhetage." So auch

22, 8. 26. 23, 38. Auch in seinem Gesetzentwurfe gibt Ezechiel dem Sabbat die ihm gebührende Stelle 44, 24. 45, 17, am Tempel 46, 1, unter den Opfern Vers 4, 12. Auch der zweite Jesaias sieht den Sabbat als ein Fundament der ganzen Gotteslehre an. Durch die Heilighaltung desselben wird der Fremdling zu einem vollberechtigten Bekenner der Gotteslehre (56, 2. 6). In der berühmten Rede gegen alle heuchlerische Askese (Kap. 58), stellt er als Gegensatz die freudige und ernste Heiligung des Sabbats auf, und endlich sieht er in der messianischen Zeit alle Menschensöhne den Sabbat gottesdienstlicher Feier widmen (66, 23). — In den Klageliedern (2, 6) wird das Aufhören der gottesdienstlichen Feier des Ruhetages im Tempel beklagt. Den 92. Psalm bezeichnet die Überschrift als Sabbatlied. Endlich wissen wir aus dem Buche Nehemia, wie dieser den Sabbat allen Gesetzen und Geboten voranstellte (9, 14), wie der Sabbat gehalten und die Opfer an demselben dargebracht wurden (10, 32. 34), und endlich wie er das Volk, das sich des Sabbats entwöhnt hatte, zu dessen Beobachtung nötigte (13, 15ff.). Dies sind die Stellen der Heiligen Schrift, die vom Sabbat reden, und so erweist sich derselbe als eine einheitliche Idee, die zu den hervorragendsten und gewichtigsten der Heiligen Schrift gehört.

3. Die Lehre vom Menschengeiste.

Neben der Lehre von Gott ist die Anschauung vom Menschengeiste das fundamentalste Moment in der Ideenwelt der Heiligen Schrift. Wir haben die Ansichten über die Seele, wie sie von der Schöpfungsgeschichte an in allen Büchern der Schrift entwickelt werden, erst vor kurzem (s. oben S. 77 ff.) dargestellt, und indem wir darauf verweisen, wollen wir hier nur die Grundzüge wiederholen, welche wir am angeführten Orte ausführlich begründet und mit allen Belegstellen versehen haben. Der Mensch ist ein aus Körper und Geist harmonisch zusammengesetztes Gebilde Gottes. Die Seele ist eine selbständige, von Gott dem Körper eingesenkte Existenz, im Ebenbilde Gottes geschaffen, mit der Freiheit des Willens und der Selbstbestimmung, mit der Erkenntnis des Guten und Bösen, mit der seelischen Liebe, mit der Befähigung, den Eindruck, den die Dinge auf sie machen, durch die Sprache zu bezeichnen. Diese Seele kommt zu immer weiterer Entfaltung einerseits durch die Sinnlichkeit, die zur Be-

gierde anschwillt, und durch die Leidenschaften, die innerhalb der Gesellschaft geweckt und gesteigert werden, anderseits durch die Entwicklung der Verstandeskräfte und der ästhetischen Empfindungen, welche in technischen und künstlerischen Schöpfungen sich ausgestalten. So ist die menschliche Seele der Kampfplatz der Neigungen zum Guten wie zum Bösen vor und nach der Tat und das Arbeitsfeld des Geistes. Die Bestimmung des Menschen ist zu fortschreitender Entwicklung; aber nicht in gerader Linie, sondern bisweilen werden ganze Zeitalter von sittlicher und gesellschaftlicher Entartung erfüllt, ebenso wie im Herzen vieler Individuen das Böse die Oberhand gewinnt; dann gehen ganze Geschlechter unter, um neue bildungsfähigere an ihre Stelle treten zu lassen. In dieser Entwicklung fördern den Menschen die beiden Triebe, sich über die ganze Erde auszubreiten und doch überall wieder sich zu Gemeinschaften zu verbinden. Mit dem Tode löst sich die innige Verbindung des Körpers und der Seele; „jener kehrt zur Erde zurück, wie er gewesen, diese kehrt zu Gott zurück, der sie gegeben." — Diese Anschauung beherrscht einheitlich die sämtlichen Autoren der Heiligen Schrift; ihren Ausdruck sehen wir überall wiederkehren. Gerade der besondere Gesichtspunkt, aus welchem die historischen Bücher abgefaßt sind, dem nämlich, wieweit das alte Israel der Gotteslehre treu angehangen oder dem Heidentume wieder anheimgefallen, bezeugt überall die Anschauung von der Freiheit des Willens, von der Selbstbestimmung, von der Erkenntnis und der Sittlichkeit, deshalb von der Verantwortlichkeit des Menschen und der göttlichen Rechtsordnung, sowohl für die Individuen, als für die Nationen. Wir brauchen kaum zu bemerken, daß alle Propheten dieselben Ideen verfolgen. Aber auch ganz speziell mit der Schöpfungsgeschichte übereinstimmend drückte sich über die Seele Jesaias 42, 5, noch bestimmter 57, 15. 16 aus, und ganz im pentateuchischen Sinne spricht Hiob 27, 3: „denn noch ist meine Seele ganz in mir und Gottes Geist (רוח Odem) in meiner Nase", ferner 32, 8. 33, 4 und 34, 14 lehrt er unzweideutig den Gegensatz von Geist und Staub, die Rückkehr des Geistes zu Gott (אליו יאסף) und die Rückkehr des Körpers zur Erde. Der Prophet Secharjah (12, 1) sieht den Geist des Menschen als ein Gebilde Gottes neben der Schöpfung des Himmels und der Erde, also als ein drittes Schöpfungswerk, als Gegensatz zu allen körperlichen Geschöpfen an: „der Ewige, der den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet und den Geist des Menschen in seinem

Innern gebildet.“ Selbst da, wo der Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele hervortritt — gerade der Zweifel aber erweist die allgemeine Verbreitung des Glaubens — wie in der Verzweiflung des Unglücklichen (Hiob 14, 7—12), oder in der Blasiertheit des vom Genuß Übersättigten (Koh. 3, 18—21), bleibt doch die selbständige Existenz der Seele unbezweifelt, und der Zweifel selbst löst sich schließlich in den Glauben auf (Hiob 14, 14. 19, 25—27. Koh. 8, 8. 12, 7).

4. Die Institution der Speisegesetze.

Indem die sämtlichen Bücher der Heiligen Schrift übereinstimmend die Lehre vom Dualismus des Körpers und der Seele im Menschen aufstellen und festhalten, erkennen sie doch, wie kaum spätere gleichgesinnte Denker, die engste Verbindung, den innigsten Zusammenhang zwischen Körper und Seele zu einer gewissen einheitlichen Harmonie an. Deshalb haben einerseits alle Affekte der Seele eine ergreifende Wirkung auf den Körper, wie z. B. der Psalmist den Verfall des Leibes, ja das Erlöschen der Sehkraft unter der Einwirkung des Kummers und der Reue aufs lebhafteste schildert (31, 10), anderseits unterliegt die Seele den Einflüssen des Leiblichen. Ein Gedanke, der durch die ganze Heilige Schrift geht, ist daher, daß die Beschaffenheit der Speise, die in den menschlichen Leib aufgenommen wird, durchaus nicht gleichgültig sei, sondern daß sie auf die Beschaffenheit und das Verhalten der Seele, auf das seelische Leben, eine bedeutsame Wirkung übe. Es wird dies nicht allein in ganz allgemeiner Weise angenommen, wie etwa, daß „der Wein des Menschen Herz erfreue“, in ihm also Heiterkeit und fröhlichen Sinn erwecke, sondern ganz speziell, daß besonders tierische Speise auf die Seele influiere, gewisse Tiere, namentlich die einer höheren Organisation entbehren und alle Raub- und Aastiere, sowie auch einzelne Teile der Tiere, insbesondere das Blut derselben, die menschliche Seele gewissermaßen vertiere, sie herabziehe, verwildere, verunreinige, entweihe. Hieraus entsprangen die Speisegesetze, welche allerdings von den Rabbinen teils weiter ausgeführt, teils ins Kleinlichste und Drückendste umgewandelt wurden. Man hat in diesen Speisegesetzen mit Fug gesundheitliche Tendenzen, sowie Erziehmittel zur Enthaltsamkeit und Mäßigkeit gefunden. Aber daß dies nur sekundäre Zwecke waren, vielmehr die Schrift selbst nur der

eben gezeichneten Idee huldigt, zeigen die betreffenden Texte selbst. Indes liegt es in dem speziellen Zweck dieser Abhandlung nicht, die Speisegesetze in ihrem Prinzip und in ihren Besonderheiten darzustellen, sondern vielmehr den allgemeinen Gedanken ans Licht zu stellen und zu zeigen, wie er sich einheitlich in allen Teilen der Schrift wiederfindet.

Wie man auch die Geschichte des Paradieses sich zurechtlege, besonders auch als Allegorie, so ist es aus unserem Gesichtspunkte hervorzuheben, daß in ihr an den Genuß einer Frucht das Bewußtwerden des Guten und des Bösen geknüpft wird, wie es 1. Mos. 3, 22 heißt, nachdem der Mensch von der Frucht genossen hatte: „Siehe der Mensch ist worden erkennend Gutes und Böses; und nun, daß er mir nicht ausstrecke seine Hand und nehme vom Baume des Lebens usw.“ Schon hier also liegt jedenfalls der Allegorie der Gedanke zugrunde, daß der Genuß einer leiblichen Frucht auf die Seele eine tiefgreifende Wirkung übe. Weiterhin muß bemerkt werden, daß das erste Gesetz, welches in der Schrift dem Menschen auferlegt wird, ein Speisegesetz ist, und das Verbot, Blut zu verzehren, enthält (1. Mos. 9, 4) und zwar, weil das Blut das eigentliche Leben des Tieres befasse. Kaum ein Verbot wird im Pentateuch so oft wiederholt wie dasjenige gegen das Verzehren des Blutes (3. Mos. 3, 17. 7, 26. 27. 17, 10—14. 19, 26. 5. Mos. 12, 16ff. 15, 23), und zwar mehrere Male mit den schärfsten Ausdrücken. „Denn,“ heißt es, „die Seele alles Fleisches ist sein Blut mit seiner Seele“ (3. Mos. 17, 14), und „das Blut ist die Seele und du sollst nicht die Seele mit dem Fleische verzehren“ (5. Mos. 12, 23). Diese Worte lassen keinen Zweifel zu, daß die Ansicht ist, durch das Verzehren des tierischen Blutes dringe die tierische Seele, das tierische Leben in die Seele und das Leben des Menschen ein und depraviere die letzteren. Derselbe Gedanke liegt nun den speziellen Speisegesetzen, wie sie 3. Mos. 11 und 5. Mos. 14 aufgestellt werden, zugrunde, wie es 3. Mos. 11, 43 heißt: „Machet nicht eure Seelen abscheulich durch all das Gewimmel, das da wimmelt, und verunreinigt euch nicht an ihnen, daß ihr dadurch unrein werdet; ihr sollet eure Seelen nicht verunreinigen durch alles Gewimmel, das auf der Erde kreucht. Ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich.“ Alles, was zu essen verboten, wird 5. Mos. 14, 3 „Greuel“ genannt. Daß an diese Verbote sich noch andere Anordnungen schlossen, wie das Gebot des Schlachtens, um „das Blut wie Wasser“ auf die Erde fließen zu lassen, das Verbot,

Zerrissenes und Gefallenes zu verzehren; daß auch andere religiös-sittliche Gedanken in ähnlichen Verboten ausgeprägt wurden, wie: das Werk des Schöpfers nicht zu verhöhnen, daß nicht das Böcklein in der Milch der Mutter gekocht, von den Vögeln die Mutter und die Jungen nicht zugleich gefangen werden sollen usw., so auch eine gewisse Weihe durch die Enthaltung von allen geistigen Getränken erlangt werde usw. — dies alles gehört in eine spezielle Erörterung. — Die Spuren dieser Speisegesetze und des in ihnen enthaltenen Gedankens finden wir nun auch in den übrigen Schriften. So setzt Kap. 13 der Richter das Institut des Nasiräats (4. Mos. 6) voraus; Vers 4. 7. 14 wird insonders das Verzehren von „Unreinem" (טמא) untersagt, was bei dem Volke Kenntnis, wenn auch eine laxe Übung der Speisegesetze voraussetzt. Nicht minder weist 1. Sam. 14, 32 ff. auf das Verbot des Blutverzehrens und das Gebot des Schlachtens ihrem ganzen Umfange nach in Kenntnis und Übung hin, indem eine Verletzung derselben während des Kriegszuges gerügt und beseitigt wird. Der Prophet Secharja I (Kap. 9—14), welcher in den drei ersten Jahren des Königs Jojakim wirkte, wirft den Philistern vor, daß sie Blut und Greuel verzehren (9, 7). Ezechiel in seiner Erneuerung des Gesetzes verbietet den Priestern, „Gefallenes und Zerrissenes von Vögeln und vom Vieh" zu essen (44, 31). Jesaias II. wirft den ungetreuen Israeliten vor, „Fleisch des Schweines zu essen, Brühe unreinen Getiers in ihren Geräten" (65, 4), und ebenso 66, 17, daß sie außer götzendienerischen Gebräuchen „das Fleisch des Schweines essen und das Greuel und die Springmaus". Am bezeichnendsten tritt uns die Erzählung in Daniel 1, 5 ff. entgegen, wo Daniel mit seinen drei Genossen, welche zum Dienste des Königs ausgewählt worden, von den ihnen bestimmten Speisen und dem Weine nicht genießen wollen, um sich nicht zu verunreinigen, und sich mit Kräutern und Wasser begnügen. — Wenn in einem so eigentümlichen Gedanken und in der bestimmten Ausprägung desselben nicht bloß alle Teile des Pentateuchs, sondern auch die Autoren der verschiedensten Zeitalter innerhalb der Heiligen Schrift übereinstimmen, so leuchtet daraus die Einheit derselben aufs deutlichste hervor, noch dazu, da selbst die materialistischen Denker der Neuzeit, welche diesem Gedanken ihren Ansichten von der Seele nach ganz nahestehen sollten, ihn bis jetzt weder gefaßt, noch gewürdigt haben.

5. Die Vergeltung.

Wenn auch der Mensch vom Erwachen seines Bewußtseins an sich Herr seines Willens, seine Entschließung selbst bestimmend, fühlt, obschon er hierbei ebenso oft seinen instinktiven Trieben, denen er jedoch widerstehen könnte, wie den Erwägungen der Umstände, des zu erwartenden Nutzens oder Schadens folgt: so erfährt doch selbst der mächtigste und besonnenste Mensch vieles, was er weder herbeigeführt, noch zu vermeiden vermag, und was, bald plötzlich, bald langsam herannahend und vorausgesehen, sein Leben erschüttert, umkehrt, beherrscht oder gar vernichtet. So pflanzt sich frühzeitig in seine Seele neben der Gewißheit des freien Willens das Bewußtsein der Abhängigkeit von einer höheren Macht. Welche ist diese? wie hat er sie zu benennen und zu begreifen? Anderseits fühlt der Mensch in seinem Geiste vor und nach einer Handlung eine unmittelbare Empfindung und bald auch ein bestimmtes Urteil über den sittlichen Wert derselben, und hieran knüpft sich Hoffnung oder Furcht über ihre Folgen für ihn: er erwartet Lohn oder Strafe, sowohl als Wirkung der Tat selbst, als auch durch die sittliche Weltordnung, die er dunkler oder klarer sich vorstellt. Noch mehr ist er stets bereit, über die Handlungen seiner Nebenmenschen ein Urteil sich zu bilden und es zu fällen, und an dieses Urteil die Forderung des Lohnes oder der Strafe zu schließen. Es bildet sich in dieser Weise in dem Bewußtsein des Menschen die Vorstellung einer höheren sittlichen Macht, welche die Vergeltung übt über das Tun und Lassen des Menschen, einer sittlichen Weltordnung, der niemand sich zu entziehen vermag. Was ist dies für eine Macht? wie ist sie zu benennen und zu begreifen? Eine Antwort auf diese Fragen, einen Aufschluß über Vorsehung und Vergeltung zu geben, war der Beruf aller Religionen, mochten sie in mythologischer Figuration oder in vernunftgemäßen Lehrsätzen sich bewegen. Zwei Gegensätze erstanden in diesem großen Problem: von der einen Seite die Vorstellung eines Fatums, einer Vorausbestimmung alles dessen, was geschehen solle, die unbedingt, unbeugsam, unabhängig von allem Tun des Menschen, für alle Zukunft verhängt hat, was sich ereignen und den Menschen treffen soll — von der anderen die Vorstellung eines allwissenden, daher auch die freie Entschließung des Menschen voraus kennenden, nach allweisem Plane und in Gerechtigkeit den Gang der Geschicke ordnenden Gottes, der

göttlichen Vorsehung und Vergeltung. Bleiben wir nun jetzt bei dem letzten Momente stehen, so ist wohl die Anschauung der göttlichen Vergeltung, gemäß der menschlichen Willensfreiheit und Verantwortlichkeit, diejenige, welche am schärfsten in der gesamten Heiligen Schrift hervortritt, in allen Büchern derselben mit gleichem Nachdruck und in weiterer Durcharbeitung gelehrt und verwendet wird, und so eines der stärksten Bänder, die sie umschließen und zu einem geistigen Ganzen machen, bildet und die Einheit derselben in das hellste Licht stellt.

Schon in der großen und tiefsinnigen Allegorie vom Paradiese wird dem Menschen, anders als dem Tiere, das allein seiner Natur folgt, die Pflicht der Selbstbeschränkung auferlegt und deren Verletzung als Sünde gekennzeichnet, wofür der Mensch verantwortlich und strafbar ist. Gott erscheint als richtender Vergelter, der dem Menschen nimmt, was ihm gegeben worden, so daß er fortan nur auf das Anspruch hat, was er durch seine Arbeit erworben. In der darauffolgenden Erzählung wird der Mensch im vollkommenen Bewußtsein der Bösartigkeit seiner Leidenschaft und der Verpflichtung, sie zu beherrschen, dargestellt. Aber die grause Tat wird dennoch vollbracht. Nun „schreit die Stimme des Bruderblutes zu Gott auf von dem Erdboden", d. h. der göttliche Richter ist aufgefordert, von der sittlichen Weltordnung wird verlangt, die Untat zu bestrafen. Doch wird auch hier schon der aufrichtigen Reue, der erschütternden Erkenntnis des angerichteten Unheils eine Milderung der Strafe zugestanden (1. Mos. 4, 13 ff.). Es folgt der ausführliche Bericht über die Sintflut. Als Motiv der großen Naturerscheinung, welche die Erdenschöpfung abschließen sollte (1. Mos. 8, 22), wird die Entartung des Menschengeschlechts angegeben, welche die Ausübung des göttlichen Richteramtes nach langem Aufschube unumgänglich machte; nur der „gerechte und in seiner Zeit fehlerlose" Noah wird gerettet. Nach dem Ende der Flut wird in einem gesetzgeberischen Akte insonders die Tötung eines Menschen verpönt, und es heißt da: „Euer Blut für euer Leben werde ich ahnden usw." (9, 5). Anderseits verheißt Gott dem Abraham, er werde ihm „sein sehr großer Lohn" sein (15, 1), wenn er „vor Gott wandelt und nach Fehllosigkeit strebt" (17, 1). Dies bewährt sich denn auch im Leben Abrahams. In der Geschichte Sodoms und Gomorras erscheint Gott abermals als unmittelbarer Richter über entartete, sittenlose Geschlechter, und er wird ausdrücklich als „der Richter der ganzen Erde"

(18, 25) verkündet, der jedoch Langmut übt und um weniger Gerechten willen die Stätten des Frevels verschont. Auch hier wird der einzige Gerechte durch Gottes Fügung gerettet. Heben wir nur noch den Ausspruch Josephs hervor, da seine Brüder nach dem Tode ihres Vater fürchteten, er werde sie nun den Frevel, den sie an ihm verübt, entgelten lassen: „Bin ich denn statt Gottes, um über euch zu richten?“ wobei zugleich die Vorstellung entwickelt wird, daß Gott auch das Böse, das Menschen verüben, zum Guten, zur Erfüllung seiner Zwecke wendet (50, 19ff.). — Selbstverständlich finden wir nun diese Anschauung in der Lehre selbst bestimmt formuliert. Die beiden Hauptstellen sind 2. Mos. 20, 5. 6 (im zweiten der Zehn-Worte, daher wiederholt 5. Mos. 5, 9. 10) und 34, 6. 7: „Ich, der Ewige, dein Gott, bin ein eifriger Gott, ahndend die Schuld der Väter an Kindern am dritten und am vierten Geschlechte denen, die mich hassen; aber Gnade übend am tausendsten Geschlechte denen, die mich lieben und meine Gebote beobachten“; und „der Ewige, der Ewige, Gott, barmherzig und gnädig, langmütig und voller Huld und Wahrheit, bewahrend Huld den Tausenden, vergebend Sünd' und Missetat und Schuld, läßt aber nichts unbestraft, ahndend Sünde der Väter an Kindern und Kindeskindern, am dritten und am vierten Geschlechte.“ Aus der Verbindung beider Stellen geht als Lehre hervor, daß Gott die menschlichen Handlungen richtet, die guten lohnt, die bösen straft, insonders die tatsächlichen Folgen jeder Handlung eintreten läßt, die sich auch auf die folgenden Geschlechter erstrecken, sobald diese im Guten oder im Bösen die Handlungsweise der Väter fortsetzen (vgl. Sanhedr. 27, 2), daß aber über alles dies die Barmherzigkeit Gottes dem reuigen Sünder die Schuld vergibt und seine Seele versöhnt und läutert. Dieses letztere Moment gehörte alsdann zum wesentlichen Element der biblischen Anschauung. Schon 4. Mos. 14, 18 beruft sich Moses selbst wörtlich auf die Verkündigung: „Der Ewige, langmütig und von unendlicher Huld, vergebend Sünd' und Missetat usw.“ Buchstäblich wiederholt sie der Prophet Joel (2, 13), ebenso Jona (4, 2), und an sie klingen an Jerem. 15, 15 und Nahum 1, 3; wörtlich wiederholt sie der Psalmist 86, 15, der Sänger von 103 (V. 8) und der von 145 (V. 8), und endlich auch Nehemia (9, 17). So schlingt schon dieser eine Spruch ein Band der Einheit um den Pentateuch, die Propheten, die heiligen Sänger und die Geschichtsschreiber. Es war daher durchaus folgerichtig, daß gerade

dieses Moment auch im biblischen Kultus zum Ausdruck kam, indem jedem einzelnen Sünder, wenn er das seinem Nächsten angetane Unrecht ersetzt und mit einem Aufgelde des Wertes vergütet hatte, seine Reue durch ein Sündopfer bekundete und dann die göttliche Versöhnung zugesichert erhielt, für die ganze Gemeinde Israels der Versöhnungstag eingesetzt wurde, durch welchen nach aufrichtigem Bekenntnis der Schuldhaftigkeit diese vergeben und versöhnt werden sollte (3. Mos. 5, 16. 4. Mos. 5, 6 ff.). — Wie sehr diese Anschauung mit der ganzen Gedankenwelt des Pentateuchs verwachsen ist, dafür ist auch bezeichnend, daß selbst in das mosaische Kriminalrecht die Vorstellung des göttlichen Strafrichters eingreift. Es werden, und zwar im ersten wie im zweiten, im dritten wie im vierten Buche Moses' Vergehen aufgeführt, auf welche keine vom menschlichen Richter zu verhängende Strafe bestimmt ist, sondern „die Ausrottung der Person aus ihrem Volke" (ונכרתה הנפש ההיא מעמיה) durch Gott erfolgen soll, und ebenso in dem Falle, wo die Strafe, wie sie das Gesetz bestimmt, nicht ausgeführt worden ist[1]). Wird das Recht überhaupt auf Gott als dessen Quelle zurückgeführt, so stellt diese Androhung unmittelbarer, von Gott ausgehender Strafe den engsten Zusammenhang zwischen dem menschlichen Tun und dem göttlichen Gericht auf. Anderseits werden immer wiederholt die Israeliten vor die freie Wahl gestellt, der Gotteslehre treu anzuhängen, oder sie zu verlassen, das Gesetz zu beobachten, oder hintenanzusetzen, dann aber die Verheißung reichen Segens für den ersten, schweren Unheils für den letztern Fall ausgesprochen. Wird sowohl der Segen als der Fluch den einfachen Begriffen des damaligen Volkes gemäß in den gedeihlichsten materiellen Zuständen oder in den schwersten Plagen geschildert, so geht das

---

[1]) Daß diese „Ausrottung der Person" keine von Menschen zu vollziehende Strafe bedeutet, vielmehr eine Androhung von seiten Gottes, darüber ist man wohl jetzt einig. Vgl. unsere Beweisführung im Kommentar zu 1. Mos. 17, 14. Die Ausrottung wird angedroht auf die Unterlassung der Beschneidung (1. Mos. 17, 14), auf das Verzehren von Gesäuertem am Peßach (2. Mos. 12, 15. 19. 4. Mos. 9. 13), auf den Mißbrauch des Räucherwerks und des Salböls (2. Mos. 30, 33. 38. 31, 14), auf Vergehen gegen die Stiftshütte (3. Mos. 17, 4. 9), auf das Verzehren von Blut (V. 10; 7, 27), auf das Vergehen gegen die Opfergesetze (7, 20. 21. 25), auf den Molochdienst (20, 3. 5. 6), auf Blutschande (20, 17. 18), am Versöhnungstage sich nicht kasteien (23, 29), auf Entweihung des Heiligtums (4. Mos. 15, 30. 31), sich nicht entsündigen nach Berührung eines Toten (19, 13. 20).

Ganze doch darauf hinaus, daß der Bestand des Volkes von seiner Treue gegen die Lehre und das Gesetz abhängig gemacht, der Abfall des Volkes und darum dessen Verbannung und Knechtschaft, sowie schließlich seine Umkehr und die auf diese folgende Wiederherstellung verkündigt wird. In allem diesem spricht sich also immer wieder der Gedanke des richtenden und des verzeihenden Gottes, also der göttlichen Vergeltung aus; der Mensch ist frei in seinem Tun und Lassen, aber er wird darob gerichtet, und es erfolgt Lohn und Strafe, so jedoch, daß durch aufrichtige Reue und möglichste Vergütung des vollbrachten Unrechts die Vergebung der Schuldhaftigkeit vom erbarmungsvollen Gotte erhalten wird.

Auf diesen letzten, im Pentateuch so oft und farbenreich ausgesprochenen Gedanken beruhen nun alle geschichtlichen und prophetischen Bücher der Heiligen Schrift: die geschichtlichen enthalten die Anwendung jener auf die Tatsachen und den Verlauf der Geschichte des israelitischen Volkes, die prophetischen führen den Gedanken immer wieder und immer weiter aus von der religiösen und sittlichen Entartung des Volkes, von dem göttlichen Strafgerichte, von der Umkehr Israels und der Wiederherstellung desselben. Nichts ist bezeichnender für den engen Anschluß der geschichtlichen und prophetischen Bücher an den Pentateuch, als dieser innerste Anschluß derselben an diesen, allen Teilen des Pentateuchs entwachsenen Gedanken. Daß die Israeliten, sobald sie der Anbetung des einzigen Gottes und der Beobachtung seines Gesetzes getreu sind oder sich ihr wieder zuwenden, siegreich sind, selbst den mächtigsten Feinden gegenüber, daß sie aber unterliegen und in Knechtschaft geraten, wenn sie sich dem Heidentume und der Sittenlosigkeit der vorderasiatischen Völker ergeben, dies predigen sie alle, vom Buche Josua bis zu der Chronik; aus diesem Gesichtspunkte hat die Geschichte für sie Wert, und aus ihm geschieht die Auswahl dessen, was sie berichten. Immerhin ist dies vom Standpunkte der Geschichtschreibung selbst höchst einseitig; aber die Wahrheit, wie sie aus der Geschichte der israelitischen Nation hervorgeht, ist dennoch darin enthalten. Denn die religiöse Idee war das Lebenselement dieses Stammes, die Quelle seiner Kraft, seiner Begeisterung und Selbstaufopferung, und sie allein sicherte ihm daher die Existenz, wie dies die Geschichte der Juden seit ihrer Zerstreuung noch unleugbarer erhärtet. Es war dies alles klares Bewußtsein dieser Autoren, wie

man nur Kap. 17 des 2. Buches der Könige zu lesen braucht. — Näher auf den Gedankengang der Propheten in seinem oben gezeichneten Verlaufe einzugehen, wäre hier überflüssig. Unter ihnen ist es insonders der erste Jesaias, der das göttliche Richteramt in den Vordergrund stellt, und dessen Lehre daher in dem Ausspruch (5, 16) gipfelt: „Der Ewige der Heerscharen wird erhöht durch Gericht und der heilige Gott geheiligt durch Gerechtigkeit.“ Denn als das Ziel dieses Gerichts erscheint ihm die Läuterung durch dasselbe (1, 25. 4, 4), weil aus den Gerichten Gottes die Bewohner der Welt Gerechtigkeit lernen (26, 9. 10), und bald erbarmt er sich wieder (12, 1). Das letztere Moment: die Barmherzigkeit Gottes, die Wiederherstellung Israels, die Bekehrung aller Völker zur Gotteserkenntnis, ist es dann, was die Reden des zweiten Jesaias vorzugsweise ausfüllt. Eine besondere Entwicklung gab unserer Lehre Ezechiel. Erscheint bei ihm auch nicht minder die Solidarität des Volkes in Vergehen, Strafe und Sühnung, so stellt er doch, was das Individuum betrifft, sehr scharf den Gedanken auf, daß die Seele eines jeden nur für das verantwortlich und strafbar sei, was sie selbst getan, daß weder der Sohn für den Vater, noch dieser für jenen schuldbar gemacht werden könne. Er stützt sich dabei auf das mosaische Gesetz, welches dieselbe Forderung an den menschlichen Richter stellt (5. Mos. 24, 16). Bei ihm war es unmittelbare Folge aus seiner Ansicht, daß selbst dem ärgsten Verbrecher vergeben werde, sobald er sich von seinem Wege ab und Gott und Gerechtigkeit zuwende, und daß dem Gerechtesten seine früheren Guttaten nicht angerechnet werden, sobald er sie verläßt und dauernd böse handelt (Kap. 18). Hiermit war der Weg von der Behandlung unseres Gedankenstoffes aus dem Gesichtspunkte der ganzen Nation zu dem des Individuums eröffnet, wie er insonders in den Hagiographen behandelt wird. — Das Psalmbuch ist voll der Hinweisungen auf das Gericht Gottes, auf die Vergeltung des menschlichen Tun und Lassens. In dem Bewußtsein der Schuldhaftigkeit rettet sich der Sänger aus dem Bangen und Zittern vor dem Richter droben in die durch aufrichtige Reue zu erlangende Vergebung, und daß durch die Zerknirschung über die begangenen Fehle die Gnade Gottes die Schäden und Wunden unserer Seele heilt. Noch öfter aber gießt die Zuversicht auf den göttlichen Richter den Bedrängten, Unterdrückten, von Frevlern Verfolgten Trost und Kraft in das Herz, die Gewißheit der Rettung,

die Warnung, vom scheinbaren Glücke des Bösewichts sich nicht blenden zu lassen, da es nach kürzerer oder längerer Dauer sich hinfällig erweisen und der Gewalttätige dem Untergang verfallen werde. Darob stimmt der Sänger dann nicht selten seinen Lobgesang an, da vor seinen Augen sich bestätigt hat, was er in seinem Gottvertrauen erwartete. So stellt als das Resultat aller Lehren und Erfahrungen das Psalmbuch an seine Spitze den einfachen Satz, daß der Gerechte besteht und Früchte reift, während der Frevler untergeht. Man braucht das Psalmbuch nur zu durchblättern, um diese Gedanken auf jeder Seite in mannigfaltigsten Variationen ausgesprochen zu finden[1]). — Zahlreiche Sentenzen prägen im Spruchbuch dieselben Gedanken aus als die Schlußfolgerungen aus dem wirklichen Leben, nur daß noch der Nebengedanke zum öfteren Ausdruck kommt: der Bösewicht fällt in seine eigene Schlinge, stürzt sich durch die eigene Tat ins Verderben. — Aus den wachsenden Verwicklungen und Verwirrungen der Lebensverhältnisse erstand der Zweifel, wie wir ihn bereits im Psalmbuch siegreich bekämpft sehen. Vielfache Erfahrungen scheinen dem Lehrsatze zu widersprechen, daß die göttliche Gerechtigkeit der Tugend ihren Lohn, dem Laster seine Strafe erteilt, womit doch die schweren Leiden des Gerechten und das glänzende Glück des Bösewichts nicht zu erklären seien. Der Psalmist hatte dem entgegengewandt: nicht nach dem Augenblicke sei zu urteilen, sondern die Folge der Zeiten abzuwarten, in welcher sich immer wieder die Rettung des Gottesfürchtigen und der Untergang des verstockten Sünders bewähre. Der Zweifel formulierte sich immer bestimmter. Wir brauchen hier nicht auseinanderzusetzen, daß das Buch Hiob dieser Frage gewidmet ist. Die einseitige rigoröse Auffassung, daß alles Geschick des Menschen nur Lohn oder Strafe für seine Handlungen sei, wird mit allem Aufwande hochpoetischer Diktion ausgeführt. Aber mit noch größerer Energie bäumt sich das Bewußtsein des Schwerleidenden gegen die Beurteilung und Brandmarkung, die aus diesem Lehrsatz auf ihn fließt, und in allen Tönen des schmerzerfüllten, von eigentlicher Schuld sich freiwissenden Herzens strömen die Klagen über das Unrecht hervor, das ihm geschehe. Die Aufklärung bleibt nicht aus. So wenig auch der Mensch in

---

[1]) Man lese Psalm 1. 5. 6. 7. 9. 10. 17. 25. 32. 36. 37. 49. 73. 75. 76. 94. 96. 97. 98. 109. 125. 130. 145.

die Tiefen der göttlichen Ratschlüsse zu dringen vermöge, aus der Natur, aus der Schöpfung Gottes selbst komme ihm die Gewißheit, daß alles, was geschaffen ist, und was geschieht, einen Selbstzweck in sich trage nach dem allweisen Plane Gottes. So waltet denn in dem Geschicke der Menschen zwar die göttliche Vergeltung, aber auch der Zweck, des Menschen Seelenkräfte zu entwickeln im Kampfe mit den Schicksalen, die ihn treffen, daß er sich aufringe zum „Lichte des Lebens“ (33, 29. 30). Wer diesen Kampf auf den Wegen der Gottesfurcht und Pflichterfüllung besteht, dem erneut sich auch ein gütiges Geschick, und gibt ihm vielfältig zurück, was er verloren (42, 12). Und so schließen wir diese Betrachtung mit dem Zitate aus Kohelet (8, 11—13), das denselben Zweifeln entgegnet: „Daß nicht schnell erfolgt die Strafe böser Tat, darum füllt sich der Menschensöhne Herz in ihnen, Böses zu tun: aber mag ein Sünder hundertmal Böses tun, und Gott sieht ihm nach, dennoch weiß ich, daß es gut ergehen wird den Gottesfürchtigen, da sie vor ihm sich fürchten, und gut ergehen wird es nicht dem Frevler, sondern wie der Schatten wird er nicht lange leben, da er vor Gott sich nicht fürchtet.“

6. Die Institution der Rechtspflege.

Wir gestatten uns unseren Lesern kurz in Erinnerung zu bringen, um was es sich in diesen Artikeln handle. Jener Kritik gegenüber, welche, abseits von der, auch von uns gewürdigten besonnenen und gründlichen Forschung, auf hypothetischem Wege, auf einseitige, kühne Voraussetzungen hin die biblischen Bücher betreffs ihrer Abfassungszeit, ihrer Entstehungsweise und Verfasser untereinanderschüttelt, zerreißt, in Stücke zerteilt und ein willkürliches Konglomerat daraus zurecht macht, dieser Kritik gegenüber, die jeden Tag mit einem neuen Produkt hervortritt, das seine Vorgänger zu verdrängen sucht und nur eine um so größere Verwirrung der Ansichten zurückläßt — dieser Kritik gegenüber erscheint nur eine Position wirksam und ausreichend: die Einheit der Ideen, wie sie durch die gesamten biblischen Schriften, bei all ihrer Mannigfaltigkeit und Entwicklung hindurchgeht, die Identität der Anschauungen, die in Wort und Institution ihre Ausprägung finden, nachzuweisen. Für uns ist die Heilige Schrift Israels das Fundament der religiösen Überzeugung, auf das sich die späteren Jahrtausende, auf das sich auch das religiöse Leben der Gegenwart

aufbaut. Erkennen wir, daß in diesen Schriften derselbe Geist, dieselbe Gedanken- und Gefühlswelt sich offenbart, dieselbe religiöse und sittliche Welt- und Lebensanschauung sich ausspricht, in historischer, poetischer, rhetorischer und philosophischer Redeweise sich ausmünzt, und bleibende Institutionen durch den ganzen Zeitraum, den sie bespannen, hervorgebracht hat: so ist damit der zersetzenden und auflösenden Wirksamkeit jener Kritik die Spitze abgebrochen. Wir können sie ruhig ihres Amtes walten lassen. Von diesem Gedanken ausgehend haben wir zuerst die Schöpfungslehre und die Institution des Sabbats betrachtet, dann die Lehre vom Menschengeiste und die Institution der Speisegesetze, und endlich die Vergeltungslehre, wie diese in allen Teilen der Heiligen Schrift zum Ausdrucke kommen, in Betracht gezogen. Es war und ist nicht unsere Absicht, in diesen Artikeln den allgemeinen oder spezifischen Wert dieser Lehren und Gesetze abzuwägen, zu begründen und zu verteidigen, auch nicht, was spätere Zeiten daraus gemacht, wir stellen sie vielmehr hier nur so hin, wie die Heilige Schrift sie gibt. Es ist uns nur darum zu tun, zu zeigen, daß sie so überall in den biblischen Büchern wiederkehren, daß sie nicht bloß in dem einen Buche erscheinen und in anderen verschwinden oder in völlig anderer Art auftauchen, sondern daß hier überall derselbe Geist atmet, dieselben Zwecke verfolgt werden aus den gleichen Motiven und in dem gleichen Gedankengange. An die Vergeltungslehre schließen wir daher folgerichtig die Institution der Rechtspflege.

Es kann nicht auffallen, daß wo, wie durch das mosaische Gesetz, eine Volksgesellschaft instituiert und gebildet werden soll, die Rechtspflege als eines der wesentlichsten Momente behandelt wird. Kein Volk, kein Staat, seien sie groß oder klein, kann ohne Rechtspflege und Anstalten für dieselbe bestehen. Daß der Gesetzgeber hierbei, soweit es ihm die Stufe des Rechtsbewußtseins in seiner Nation gestattet, auf die strengste Gerechtigkeit dringt, ist selbstverständlich, und mögen die Rechtsgesetze nach dem Stande der Dinge noch so unzulänglich und mangelhaft sein, eine unparteiische Übung derselben wird er verlangen. Es kommt also nicht allein darauf an, daß das Rechtsgesetz und die Formen, in welchen die Rechtspflege vor sich gehen solle, gegeben werden, sondern wie zugleich die Rechtspflege zu einem höchsten sittlichen Moment für die Gesellschaft sowohl als für das Individuum erhoben wird. Darum wird (5. Mos. 1, 17) als oberstes Prinzip

aufgestellt: המשפט לאלהים הוא, was ebensowohl Gott als Quelle des Rechts, als auch als höchsten Träger der Rechtspflege bezeichnet, wie die Umgebung dieses Kernsatzes erweist. Anderseits wird die strengste, gewissenhafteste Übung, oder, wie das hebräische Wort sagt, „Verfolgung" des Rechtes als höchste Sittlichkeit verkündet, wie es heißt (5. Mos. 16, 20): „Gerechtigkeit, Gerechtigkeit folge nach, damit du lebest" צדק צדק תרדף למען תחיה. Auch hier lehrt der Zusammenhang, daß nicht ein allgemeiner moralischer Sittenspruch gegeben werden sollte, sondern eine Maxime für die Rechtspflege. Schon vor der Sinaitischen Gesetzgebung wurde dem Volke eine Verfassung seiner Rechtspflege gegeben (2. Mos. 18) und die Einsetzung von Richtern „in allen deinen Toren, nach deinen Stämmen, daß sie das Volk richten, ein gerechtes Gericht", zur ernsten Pflicht gemacht (5. Mos. 16, 18). Immer wiederholt wird eingeschärft, das Recht nicht zu beugen, kein Ansehen der Person gelten, weder die Furcht vor dem Reichen, noch das Mitgefühl für den Armen im Rechtsprechen walten zu lassen, und selbst der Mehrheit nicht nachzugeben, wenn das Recht dadurch gebeugt würde; jede Bestechlichkeit wird aufs schärfste verpönt, die sorgfältigste Erforschung der Wahrheit, die vorsichtigste Behandlung der Zeugen zur Pflicht gemacht, für das Recht des Schwächeren, namentlich des Fremdlings, der Witwe und der Waise soll eingetreten werden[1]). — Wir können es nun für unseren Zweck nicht betonen, daß in den historischen Büchern die Existenz dieser Rechtspflege immer wieder zum Vorschein kommt, daß als der wichtigste Teil ihres Berufes den „Richtern" wie den Königen die Übung des Richteramtes zugeschrieben wird, und z. B. von David und Salomo Gerichtsszenen geschildert werden. Dies alles ist selbstverständlich. Daß aber auch von den Propheten und den Hagiographen an zahllosen Stellen die gewissenhafte Rechtspflege gefordert und gepriesen wird, daß sie alle in der strengen Übung derselben die unbedingte Forderung des Heils, in ihrer Verletzung die strafwürdigste Entartung sehen, und daß sie hierin nicht allein mit dem Geiste, sondern auch oft mit den Worten der Thora übereinstimmen, halten wir für einen abermaligen Beweis der Einheit in Geist und Richtung. Es tritt dies so recht scharf hervor, wenn wir in den Schriften des Neuen Testaments das Gegenteil erblicken.

---

[1]) S. 2. Mos. 2, 14. 18, 21. 23, 1—3. 6. 3. Mos. 19, 15. 4. Mos. 35, 12. 24. 5. Mos. 10, 18. 24, 17. 27, 19.

Wenn wir in diesen den Ausspruch: „Richtet nicht, auf daß ihr nicht gerichtet werdet“ oder „daß man nicht dem Ungerechten widerstehen soll“, sondern dem, der einen Backenstreich versetzt, die andere Wange biete, dem, der den Rock nimmt, auch den Mantel gebe usw. (Matth. 5, 39. 7, 1) als Allgemeinsätze betrachten wollten, so steht dem doch die Geschichte der Ehebrecherin entgegen, deren gerichtliche Verurteilung mit dem Grundsatz abgewiesen wird: „Wer sich unschuldig fühlt, der hebe den ersten Stein auf“, d. h. der erhebe die Anklage und spreche das Urteil. Enthalten wir uns auch hierüber an dieser Stelle jedes weiteren Urteils, so ist es doch klar, daß nach dieser Richtung ein vollständiger Gegensatz zwischen dem „Neuen Testament“ und den biblischen Schriften besteht, und bei so nahem Verhältnis, wie sonst zwischen jenem und diesen stattfindet, erscheint die Einhelligkeit der biblischen Schriften von entscheidender Wichtigkeit. — Führen wir nur einiges Einzelne an. Überall, bei Propheten wie Psalmisten, treffen wir die Anschauung wieder, daß „Gottes das Recht“ ist, Gottes das Gericht, Gott die Übung des Rechts im Gericht verlangt. Schon in der ersten Rede stellt Jesaias als Bedingung des Heils auf: „Suchet das Recht, schaffet der Waise Recht, führet den Streit der Witwe“; die Bestechlichkeit, die Unbestraftheit hochgestellter Mörder und Diebe usw. wird zum schwersten Vorwurf gemacht, das Gegenteil als der einstige Zustand gerühmt (1, 17. 23 ff.). So ruft er 10, 1 aus: „Wehe denen, die urteln Urtel des Unrechts, den Schreibern, die Unheil niederschreiben, aus dem Gerichte zu drängen die Armen, das Recht zu rauben meines Volkes Bedrängten, Witwen sind ihre Beute, Waisen plündern sie.“ Die unparteilichste Gerechtigkeit, namentlich für die Armen und Leidenden, ist die vorzüglichste Eigenschaft des Messias (11, 3 ff.); „ein Richter, trachtend nach Recht wie kundig der Gerechtigkeit“, ist die Zierde des Davidischen Thrones (16, 5). In gleicher Weise spricht sich auch der zweite Jesaias aus. Das Zeichen der Messianischen Zeit ist ihm, daß „auf Erden das Recht gegründet ist“ (42, 4). „Wahret Recht, und übet Gerechtigkeit“, ruft er Israel zu (56, 1, vgl. 58, 2. 59, 14). — Auch Jeremias macht dem Volke die bittersten Vorwürfe: „Rechtsspruch sprechen sie nicht, Rechtsspruch der Waisen, daß die glücklich würden, und der Armen Recht richten sie nicht“ (5, 28), und stellt als Bedingung des Bestandes auf: „Recht üben zwischen einem und dem anderen, Fremdling, Waise und Witwe

nicht drücken“ (7, 5). An die Fürsten stellt er immer wiederholt das Verlangen: „Richtet am Morgen Recht“ (21, 12 und öfter); für Fremdling, Waise und Witwe im Streite einzutreten (22, 3). Desgleichen siehe Ezechiel Kap. 18, Hosea 10, 4. 13, 10. Im 5. Kapitel geißelt Amos „die Recht in Wermut wandeln und Gerechtigkeit zu Boden stürzen“; begnadigt werden nur „die das Recht feststellen im Tore“ (V. 24), „wie Gewässer ströme das Recht einher und Gerechtigkeit wie ein immer fließender Bach.“ Bekannt ist das Moralprinzip Michas (6, 8): „Was ist gut und was fordert der Ewige von dir? Nur Recht zu üben und Huld zu lieben und demütig zu wandeln mit deinem Gotte.“ Vergleiche ferner Habakuk 1, 4. Auch Secharja verkündet als das Wort Gottes: „Wahrhaftiges Gericht richtet“, insonders für Witwe und Waise, Fremdling und Dürftige (7, 9), „nach Wahrheit und Gericht des Friedens richtet in euren Toren“ (8, 16). — Wie aus unerschöpflicher Quelle fließet in den Psalmen die Mahnung, strenges Recht zu schaffen, namentlich „Verwaisten und Bedrängten“ (z. B. 10, 18), rechtschaffen zu richten, keine Bestechung zu nehmen (58, 2), „schaffet Recht dem Geringen und der Waise, dem Elenden und Armen gebet Recht“ (82, 2. 3), vgl. 94, 15. 99, 4. 140, 13 und viele andere Stellen. Daß sich unter den Sprüchen Salomonis sehr viele auf die Rechtspflege beziehen, brauchen wir nur anzudeuten; auch der Bestand der Throne wird abhängig erkannt von wahrem und treuem Gericht „für die Schwachen“ (29, 14) vgl. Pred. 5, 7. Die ganze Tendenz des Buches Hiob lenkt auf die gewissenhafte Übung der Rechtspflege hin; das nächste, wenn Frevler sich eines Landes bemächtigen, ist, „den Blick der Richter zu verhüllen“, die Übung des Rechts zu verhindern (9, 24). Und so rufen noch zuversichtlich die Klagelieder Jeremias aus (3, 35): „Menschenrecht beugen, duldet der Ewige nicht lange!“

Es ist dies eine kleine Auslese, aber sie wird für unseren Zweck genügen. Hervorheben wollen wir nur den einen kleinen Zug, daß das in der Thora oft empfohlene Eintreten für „Witwe und Waise“ in Rechtssachen bei den Propheten und Sängern so stark eingeschärft wird, daß es sich wie ein roter Faden durch alle biblischen Bücher zieht. Gerade so kleine, aber ausgeprägte Züge sind die stärksten Zeugnisse für die geistige Einheit aller!

7. בְּרִית.

Unter Religion verstehen wir im allgemeinsten Sinne das Verhältnis des Menschen zu Gott. Alles, was die Gotteserkenntnis oder der Gottglaube, die Verehrung Gottes und die Erfüllung seines Willens in unserem Leben befaßt, ist Religion. Fragen wir nun, in welcher Weise die Heilige Schrift diesen Begriff bezeichnet: so tritt uns aufs bestimmteste dafür das Wort בְּרִית Berith „Bund“ entgegen. Dasselbe, was seit der Römer Zeit religio genannt wird, das nennt der Hebräer Berith. Über den Begriff des lateinischen Wortes ist man zweifelhaft. Denn Cicero leitet es von relegere, „sorgfältig überlegen“ ab[1]), Lactanz hingegen von religare, „verbinden“; doch ist dessen Definition viel zu sehr aus dem biblischen Begriff geflossen, um echt römisch zu sein[2]). Die hebräische Bezeichnung hingegen ist völlig bestimmt und konkret. Berith bedeutet den feierlich abgeschlossenen Bund, einen gewisse Bedingungen umfassenden Vertrag. Einen solchen Bund schließt Gott zuerst mit dem gesamten Menschengeschlechte, vertreten durch Noah nach der Sintflut (1. Mos. 9); dann verdichtet er sich zu einem Bunde mit Abraham und dessen Geschlecht (Kap. 15. 17), und dieser wird später zu einem Bunde mit dem Volke Israel, welcher sich nach den messianischen Ansichten der Propheten dereinst zu einem Bunde „aller Völker und Zungen“ ausdehnt (Jesaias 66, 18. Sech. 14, 16 ff.). Die Bedingungen dieses „Bundes“ sind von seiten Israels die Anerkennung und Anbetung des einzigen, gestaltlosen Gottes, des unendlichen Schöpfers des Himmels und der Erde und die Erfüllung seines Willens durch die Beobachtung des Gesetzes, von seiten Gottes die Erhaltung des Volkes, die Gewährung glücklicher Zustände und des dauernden Heils. Dieser so gefaßte konkrete Inhalt des Bundes vergeistigte sich im Laufe der Entwicklung immer mehr, wurde das, was wir jetzt unter „Religion“ verstehen, und baute sich so bis zur

---

[1]) De nat. Deor. 2, 28 sagt er: qui autem omnia, quae ad cultum Deorum pertinerent, diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo. Bekanntlich hatten die Alten in Etymologien, auch ihrer eigenen Sprache, kein sicheres Urteil.

[2]) Der Kirchenvater Lactanz (st. nach 325) sagt: religio von religare, a vinculo pietatis, quod hominem sibi Deus religaverit et pietate constrinxerit. Beide Ableitungen werden durch klassische Stellen begünstigt. S. unsere ausführl. Religionsl. Bd. I, S. 7.

Religionsphilosophie aus. In seiner konkreten Gestalt fehlte es daher auch nicht an Zeremonien der Bundesschließung und an dauernden Zeichen des Bundes[1]). Aus der geistigen Bedeutung aber ersehen wir, daß der Hebräer dem Menschen der Gottheit gegenüber eine gewisse Selbständigkeit und Unabhängigkeit zuschrieb, in welcher er dem Willen der Gottheit nachleben oder auch widersprechen und trotzen könne, weshalb eben das Verhältnis zwischen beiden als ein „Bund" gedacht wird. In der lebhaften Anschauung von der Willensfreiheit des Menschen, welche dem Israeliten eigen war, war diese Vorstellung von der Selbständigkeit des Menschen auch Gott gegenüber natürlich. So klein ihm auch der Mensch vor der unendlichen Gottheit vorkam, so war er doch fern davon, sich ihn als das Nichts zu denken, was eine knechtische Demut aus ihm gemacht hat. Je mehr jede sittliche Handlung ihren Wert aus der freien Entschließung und Selbstbestimmung des Handelnden zieht, desto inhaltreicher und erhebender ist auch das Verhältnis des Menschen zu Gott, wenn es als ein freies, aus der eigenen Hingebung und der selbständigen Verehrung erstandenes betrachtet wird. Wie dem aber auch sei, als einer der nachdrücklichsten Beweise für die Einheit der Ideen in allen biblischen Büchern muß die, alle diese beherrschende Vorstellung des „Bundes Gottes mit Israel", diese Anschauung des religiösen Verhältnisses als eines Berith anerkannt werden.

Zunächst einigt diese Vorstellung des Berith zwischen Gott und Israel alle Teile der fünf Bücher Mosis. Wie der Bund an den angeführten Stellen des ersten Buches geschlossen wird, so tritt er als Verheißung, daß Gott ihn niemals — selbst wenn Israel zerstreut und gedrückt im Feindeslande weilen wird — aufgeben werde, in der Erneuerung mit dem Geschlechte am Fuße des Sinai, sowie im Gefilde Moabs und implicite mit allen zukünftigen Geschlechtern, und als eindringliche Mahnung an die Israeliten, ihn nicht zu brechen, im zweiten, dritten und fünften Buche immer wiederholt auf; im vierten Buche spezialisiert sich das Priesteramt als ein besonderer Bund[2]). Abgesehen davon, daß in den historischen Schriften viele Male die „Lade des Bundes

[1]) S. 1. Mos. 15, 9 ff. 2. Mos. 24, 4 ff. Jos. Kap. 24. Als Zeichen des Bundes (אות) die Beschneidung (1. Mos. 17) und der Sabbat (2. Mos. 31, 13. 16. 17).

[2]) 2. Mos. 2, 24. 6, 4. 5. 19, 5. 3. Mos. 26, 9. 15. 42. 44. 45. 5. Mos. 4, 23. 5, 3. 8, 18. 28, 69. 29, 11. 13. 31, 16. 4. Mos. 18, 19. 25, 12.

des Ewigen“ erwähnt wird, spricht das Buch Josua von diesem Bunde ganz im mosaischen Geiste 7, 11. 23, 16. 24, 25 und das Buch der Richter 2, 1. 20. Im ersten Buche Samuelis 20, 8 finden wir den von David und Jonathan beschworenen Freundschaftsbund als einen „Bund des Ewigen“ bezeichnet. Daß der Bund des Ewigen von Salomo und seinen Nachfolgern verlassen und übertreten worden, wird 1. Kön. 11, 11. 19, 10. 14 aufs heftigste gerügt. Auf den „Bund mit Abraham, Isaak und Jakob“ wird 2. Kön. 13, 23, auf den Bund mit Moses 18, 12 verwiesen; 23, 3 erneuert Josia den Bund Gottes mit dem Volke, und 17, 15. 35, 38 wird dieser Bund mit seinem wesentlichen Inhalt, freilich als von den Israeliten gebrochen, nachdrücklich betont. Der Chronist feiert den Bund des Ewigen mit Israel in einem Psalm Davids vor der Bundeslade (1. Chr. 16, 15. 17), so wie die Erneuerung desselben unter Assa und unter Josia (2. Chr. 15, 12. 29, 10. 34, 31. 32). Endlich Nehemia rühmt den Bund Gottes mit Abraham (9, 8). — Das zweifache Moment, welches die Reden der Propheten behandeln, die Strafandrohung wegen des Abfalls Israels und die Verkündigung der Wiederherstellung, erklärt auch die zweifache Weise, in welcher sie des göttlichen Bundes gedenken. Denn teils zeigen sie den Bund Gottes mit Israel gebrochen, und zwar von seiten Israels durch Götzendienst, von seiten Gottes — doch ist dies nur selten der Fall — durch die Zerstreuung und Knechtung der Israeliten; teils verkünden sie den Bund als einen „ewigen“, auch die Strafzeit überdauernden, oder daß mit der Wiederherstellung Israels Gott einen neuen Bund mit diesem schließe. Dabei fassen mehrere Propheten diesen „Bund“ mit solcher Innigkeit auf, daß sie ihn mit einem „Ehebunde“ zwischen Gott und Israel vergleichen. Hosea läßt Gott sich Israel „auf ewig, in Recht und Gerechtigkeit, in Liebe und Erbarmen und im Glauben verloben“ (2, 21. 22), und er und Jeremias schmähen oft den Götzendienst als einen Ehebruch, als eheschänderische Handlung. So rügen nun der erste Jesaias (24, 5) und Hosea (6, 7. 8, 1) den Abfall des Volkes vom Bunde, und Jeremias hält Kap. 11 eine dem Bundesbruche gewidmete Strafrede. Auch 22, 9 erklärt er die bevorstehende Zerstörung als Strafe für den Bruch des Bundes. An einer anderen Stelle (14, 21) richtet er an Gott die reuevolle Bitte, seinerseits den Bund nicht aufzuheben, denn 33, 20 ff. wird der göttliche Bund mit Israel als ein solcher gefeiert, der so wenig jemals aufgehoben werden könnte, wie der Bund mit dem Tage und der

Nacht, d. h. so wenig wie Tag und Nacht aufhören. Nach der Wiederherstellung wird der Bund ein „ewiger“ sein (32, 40), und Israel kehrt zum Bunde zurück, der ein ewiger ist (50, 5). Diesen neuen Bund nach der Wiederherstellung bezeichnet er 31, 33: „Sondern dies ist der Bund, den ich mit dem Hause Israel schließen werde nach jenen Tagen, spricht der Ewige: ich lege meine Lehre in ihr Inneres, und auf ihr Herz schreibe ich sie, und ich werde ihnen zum Gotte, und sie mir zum Volke sein.“ Bemerken wollen wir noch, daß Jeremias 34, 13 das Gesetz über das Jobeljahr als einen Teil des mit Israel bei dem Auszuge aus Ägypten geschlossenen Bundes bezeichnet. Für Ezechiel ist es charakteristisch, daß er 16, 59. 60 den Bund zwar als gebrochen darstellt, jedoch betont, daß er abermals geschlossen werde, und als Friedensbund nach der Wiederherstellung zu ewiger Dauer (34, 25. 37, 26). Für die Situation des zweiten Jesaias ist es natürlich, daß er, wie er zum Festhalten am Bunde die Exilierten ermahnt (56, 4), den Bund als Friedensbund nimmer wanken (54, 10), doch aber nach der baldigen Wiederherstellung Israel in den Bund von neuem eintreten läßt, und zwar auf ewige Zeiten (55, 3), denn der Geist und die Worte Gottes werden niemals wieder aus dem Munde Israels weichen (59, 21. 61, 8). Vergleiche noch Secharja 9, 11, wo des „Bundesblutes“ gedacht wird, und 11, 10. Maleachi bezeichnet (2, 5) das Amt der Leviten als einen Bund von Gott, wie wir dies hinsichtlich der Priester im 4. Buch Mos. fanden. — Wie die Psalmen zumeist lyrische Ergüsse individueller Empfindung, dann aber auch Nationallieder sind, so erweisen sie auch eine größere Mannigfaltigkeit hinsichtlich des göttlichen Bundes. 25, 10 wird Lohn verheißen denen, die den Bund Gottes wahren; 44, 18 das Unglück bedauert, das trotz der Treue am Bunde eingetreten. Im 50. Psalm werden die Heuchler gegeißelt, die den Bund Gottes mit Opfern zu schließen vermeinen, und die diesen Bund im Munde tragen. 74, 20 wird Gott um Hilfe angerufen, indem er auf den Bund blicke. 78, 10. 37 wird der Abfall Israels vom Bunde beklagt. Der Psalm 105, 8. 10 feiert den Bund Gottes mit Abraham und Israel auf ganz mosaischem Boden, und der 103, 18 verheißt die Gnade Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit denen, die seinen Bund wahren. 106, 45 gedenkt Gott des Bundes und stellt Israel wieder her, denn er vergißt des Bundes nie (111, 5). Zu bemerken ist noch, daß 89, 4 ff. und 132, 12 die Verheißung an David, daß seinem Throne niemals Nachkommen fehlen werden,

wenn sie den Bund Gottes wahren, selbst ein göttlicher Bund genannt wird. Hierzu fügen wir, daß Spr. Sal. 2, 17 der Ehebund, als „ein Bund Gottes“ bezeichnet wird. Endlich Daniel gedenkt in seiner mysteriösen Weise „des heiligen Bundes“ 11, 28. 30. — Aus dieser Übersicht geht genugsam hervor, wie die Vorstellung vom Bunde Gottes mit Israel eine der geistigen Lebensadern ist, welche alle biblischen Bücher durchziehen und sie zu einem organischen Ganzen machen.

8. Die Institution der Beschneidung.

Als Zeichen dieses Bundes wurde schon dem Abraham die Beschneidung auferlegt und seitdem wurzelte dieser Akt im israelitischen Volke für alle Zeiten. Er bildete einen Gegensatz zu den umgebenden Völkerstämmen schon zu Jakobs Zeit, wie die Geschichte Sichems erweist. An den Söhnen von Moses wurde er in eigentümlicher Weise vollzogen, im Gesetze 3. Mos. 12, 3 vorgeschrieben, und im Peßachgesetze 2. Mos. 12 bestimmt, daß der Fremdling erst, wenn er beschnitten worden, vom Peßach essen dürfe. Eine der ersten Handlungen Josuas (Kap. 5) war es, die in der Wüste unbeschnitten gebliebenen Israeliten diesem Akte zu unterziehen. Häufig werden dann die anderen Völker, besonders die Philister, Unbeschnittene genannt (z. B. Richter 14, 3. 15, 18. 1. Sam. 14, 16. 31, 4. 47, 26. 30. 2. Sam. 1, 20), so daß dieser Ausdruck ungefähr den Gebrauch erhielt, wie bei den Griechen und Römern Barbaren für Nichtgriechen und Nichtrömer, mit dem Nebensinne geringerer Kultur und niederen sittlichen Wertes. So heißt es Jesaias 52, 1: Kein Unbeschnittener und Unreiner soll das wiederhergestellte Jerusalem fürder betreten, und dem analog Ezechiel 44, 7. 9: Kein Fremder, unbeschnitten an Fleisch und unbeschnitten am Herzen, darf in mein Heiligtum kommen. So tief nämlich war frühzeitig die Institution der Beschneidung dem Volksgeiste eingesenkt, daß sich dieselbe mancherlei figürliche Redensart bildete. So schon 2. Mos. 6, 12. 30: „Unbeschnittener Lippen“ für den, der in der Rede stockte. Selbst „Ihr Ohr ist unbeschnitten“ für den, der nicht willig hört (Jer. 6, 10). Am meisten aber „Unbeschnittenen Herzens“ für hartnäckigen Sinnes und ungebändigter Leidenschaft. So wird bereits 5. Mos. 10, 16 den Israeliten zugerufen: „Beschneidet die Vorhaut eures Herzens, und seid nicht fürder hartnäckig“, und 30, 6: „Gott wird die

Herzen beschneiden, zu lieben den Ewigen, deinen Gott usw.“ Dem analog Jer. 4, 4: „Lasset euch dem Ewigen beschneiden und schaffet die Vorhaut eures Herzens hinweg.“ 9, 25 ruft der Prophet aus: „Die Völker sind unbeschnitten und Israel unbeschnittenen Herzens.“ Als Ezechiel den Völkern die nahende Strafzeit verkündet, weissagt er „den Tod der Unbeschnittenen“, und daß sie „im Lande der Unterwelt inmitten der Unbeschnittenen wie Schwerterschlagene“ liegen werden (28, 10. 31, 18. 32, 19 ff.). Gerade diese figürlichen Ausdrücke und deren Gemeinsamkeit bei den verschiedensten biblischen Autoren erweisen die Einheit an Geist und Sprache.

9. Die Offenbarung.

Was den sämtlichen Büchern der Heiligen Schrift am hervorstechendsten und nachhaltigsten einen einheitlichen Charakter gewährt, das ist, daß in denselben mit Ausnahme der Geschichtserzählung und der sich als subjektiv gebenden Poesie alles als Ausspruch, als Verkündigung Gottes bezeichnet wird, und zwar auf die einfachste Weise: „Gott spricht“ ויאמר אלהים, ויאמר ה׳, וידבר ה׳ zu Adam, Kain, Noa, Abraham, Isaak, Jakob, Laban, Moses, Bileam, Josua usw. Der eigentliche Inhalt dieser Schriften wird also überall als göttliche Verkündigung, als aus der Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Geist des dazu berufenen Menschen dargestellt. Dies geschieht zugleich auf eine völlig homogene Art, wie wir weiter unten des näheren sehen werden. Es muß dies jedermann als ein unzweifelhaftes Bindemittel für diese gesamten Schriften in die Augen springen. Sie werden hierdurch auf die unzweideutigste Art geistig wie äußerlich miteinander und zu einer Einheit zusammengeschlossen. Dies tritt um so schärfer hervor, wenn wir bemerken, wie in den nachbiblischen Schriften der Juden ein völlig anderer Weg eingeschlagen worden, so sehr auch einzelne, z. B. Josephus, sich gern einen prophetischen Anflug zuschreiben möchten. Der Talmud will nirgends den Anspruch auf göttliche Eingebung erheben, sieht die Prophetie mit Maleachi geschwunden und räumt dem Auskunftsmittel der בת קול einen äußerst schmalen Platz ein[1]). Im Neuen Testamente sprechen nur

[1]) Die Hauptstelle hierüber ist Joma 9, 2: משמתו נביאים האחרונים חגי זכריה ומלאכי נסתלקה רוח הקדוש מישראל ועדיין היו משתמשין בבת קול „nachdem die letzten Propheten Haggai, Secharja und Maleachi gestorben,

Jesus und die Apostel. Im Koran wird Gott zum Schriftsteller; entweder er hält Reden, mehrere Bogen umfassend und im Pluralis majestatis, oder er diktiert sie Mohammed — die Form der Heiligen Schrift ist hier karrikiert, wenn auch der Inhalt häufig sehr pathetisch und erhaben ist. So tritt gerade dieses Charakteristikum unserer Heiligen Schrift als ein wesentlich unterscheidendes Merkmal auf, bei welchem zugleich eine Entwicklung vom Einfachen aus wohl zu beachten ist.

Wir haben vor kurzem erst Gelegenheit gehabt, die dogmatische Bedeutung der Offenbarung in den Artikeln über „die Autorität der Bibel" (Allg. Zeit. d. Judent. 1878, S. 689ff.) auseinanderzusetzen, und behandelten sie ausführlich in unserer Religionslehre (Bd. I, S. 39. 94), worauf wir verweisen mögen. Hier ist es uns vorzugsweise um die formale Seite zu tun, wie es mit dem Zwecke dieser Abhandlung übereinstimmt. Wir bitten, dies nicht außer Augen zu lassen. — Wenn ein moderner Mensch ohne Kenntnis der Ausdrucksweise in der Heiligen Schrift an diese heranträte, müßte es ihm außerordentlich auffallen, in welcher einfachen, naiven Weise, ohne alle Einleitung und Vorbereitung, gesagt wird: „Gott spricht zu dem Menschen". Der ihm so schwierige Begriff einer unmittelbaren Verkündigung Gottes an den Menschen wird hier als ganz einfach, als selbstverständlich vorausgesetzt. Wenn die neuere Kritik so große Wichtigkeit auf den „Elohisten", „Jehovisten" und die Verbindung beider Bezeichnungen Gottes legt, so findet sie in unserer Beziehung keine Unterstützung, denn es heißt auf dieselbe Weise bald ויאמר אלהים, bald ויאמר ה' und ויאמר ה' אלהים[1]). Da, wo ein Mensch spricht und einen Ausspruch Gottes anführt, erweitert sich dies alsbald zu כה אמר ה' (2. Mos. 4, 22), und diese Phrase, die in der Thora nur einige Male vorkommt, wird bei den Propheten zur gangbarsten Redeweise. Für das einfache אמר oder דבר tritt in höherer Begeisterung נְאֻם, das in der Thora nur 1. Mos. 22, 16 und 4. Mos. 14, 28 auftritt, und in den historischen Schriften nur zweimal in den BB. Sam., viermal in den BB. Kön. und einmal in der Chronik vorkommt, dagegen zum häufigsten Ausdruck bei den Propheten wird. Schon hieraus ersieht man,

---

hörte der Heilige Geist in Israel auf, aber man bediente sich noch des Bath Kol."

[1]) ויאמר אלהים z. B. 1. Mos. 1, 28. 6, 13. 31, 24. 4. Mos. 22, 9. ויאמר ה' אלהים 1. Mos. 2, 16. 3, 9. ויאמר ה' 1. Mos. 12, 1 und an unzähligen Stellen.

daß zwischen der Thora und den historischen Büchern in dieser Beziehung durchaus kein Unterschied stattfindet. In der Tat wird ebenso einfach berichtet, daß Gott zu Josua sprach[1]), zu Gideon[2]), Samuel, David, Salomo, Jehu[3]). Ja, selbst unter den poetischen Schriften hat das Buch Hiob das einfache „und der Ewige sprach" nicht bloß in dem Einleitungsgedichte, sondern auch 38, 1, wo Gott dem Hiob erwidert, 40, 1. 6 und 42, 7, wo Gott sich gegen Eliphas wendet. — Frühzeitig erweiterte sich das einfache ויאמר auch zu der Phrase: ויהי דבר ה' אל וגו' „es ward das Wort des Ewigen dem" usw., das in der Thora nur einmal (1. Mos. 15, 1. 4), aber von den BB. Samuel an in allen geschichtlichen und prophetischen Büchern sehr häufig vorkommt, in den letzteren zur Einleitung der prophetischen Reden. — Doch nicht minder in allen diesen Büchern wird die göttliche Verkündigung dann und wann durch einen מלאך אלהים oder מלאך ה', durch einen „Boten", d. i. einen Engel „Gottes" dargestellt. Denn obschon מלאך auch menschlicher Bote heißt, und hier und da selbst מלאך ה' so gedeutet werden kann, so zeigt doch das Kommen und Gehen derselben an den meisten Stellen auf eine höhere Natur. (Ganz ebenso heißt „Engel" eigentlich Bote ἄγγελος.) Solcher מלאך ה' und מ' אלהים haben wir nun in der Thora, im Buche Josua, Richter, BB. Sam., Könige und Chronik[4]), sowie an einigen Stellen bei den Propheten, in den Psalmen[5]), und besonders im Buche Daniel[6]). — Wenn aber anfangs die Ansprache Gottes an die verschiedensten Männer geschah, so bildete sich doch bald der Begriff aus, daß derjenige ein besonders gearteter Mensch ist, dem Gott sich kundtue, ein נביא oder חוזה, bis sich späterhin daraus ein Prophetenstand mit Prophetenschulen entwickelte, während dennoch die Prophetie an sozusagen geschulte Propheten nicht ausschließlich gebunden war. Dabei ergab sich jedoch, daß aus solcher Institution auch der Mißbrauch der Prophetie entsprang und zuzeiten die falschen Propheten eine traurige Rolle spielten. So wird schon Abraham

---

[1]) Jos. 1, 1. 3, 7.

[2]) Richter 1, 2. 6, 23. 25 ff.

[3]) 1. Sam. 3, 11. 8, 7. 23, 2. 1. Kön. 3, 5. 9, 3. 2. Kön. 10, 30.

[4]) 1. Mos. 16, 7. 9. 21, 17. 2. Mos. 3, 2. 14, 19. 4. Mos. 22, 22 ff. Jos. 5, 14. Richter 2, 1. 5, 23. 6, 11 ff. 13, 3 ff. 1. Kön. 19, 7. 2. Kön. 1, 15. 1. Chron. 11, 16.

[5]) Jes. 63, 9. Secharj. 1, 11 ff. Ps. 34, 8. 35, 5.

[6]) 3, 28. 6, 23. 9, 21 ff.

1. Mos. 20, 7 ein נביא genannt. Indes kommt diese Bezeichnung in der Thora verhältnismäßig nur selten vor, im Vergleich zu den übrigen Schriften[1]). Denn vom Buche der Richter an treten die Propheten immer häufiger in allen Büchern der Schrift auf, so daß sie nicht bloß die eigentlichen Träger der geistigen Bildung in der Nation waren, sondern auch oft tief in die politischen Verhältnisse und deren Gang eingriffen. Für den Ausdruck נביא wurde später חוֹזֶה gebraucht, der in der Thora nicht vorkommt, in den späteren Büchern oft; für beide soll nach einer Notiz 1. Sam. 9, 9 früher רֹאֶה im Gebrauch gewesen sein, kommt jedoch fast nur für Samuel vor. Für die Prophetie, namentlich auch für die prophetische Rede eines bestimmten Propheten machte sich auch später der Ausdruck חזון geltend[2]), und endlich kam משא eigentlich „Last, Ladung", auf, namentlich bei Jesaias[3]), wurde aber wegen des Doppelsinns später untersagt (Jer. 23, 33), wofür man später משא דבר ה' sagte, um der Zweideutigkeit zu entgehen[4]). — Hier ist es nun, wo wir auch die eigentümliche Erscheinung beachten müssen, daß die besonders ausgezeichneten Propheten einen Akt der Berufung zu ihrem Amte berichten, und daß gerade hierin sich eine Entwicklung zeigt, die nicht zu übersehen ist. Der erste in dieser Reihe ist Jakob, dem zur Einleitung in die ihm zuteil werdende Verkündigung im Traume eine von der Erde zum Himmel aufgerichtete Leiter erscheint, welche eben die Verbindung zwischen dem Menschengeiste und Gott innerhalb einer solchen Offenbarung symbolisieren soll. Als ein ähnliches Symbol der Erleuchtung sieht Moses bei seiner Berufung die Feuerflamme des Dornstrauches, der von jener nicht verzehrt wird. Einfacher noch ist die Berufung Samuels, der auf dem nächtlichen Lager die Stimme hört, die ihn ruft, die ihm aber erst Eli als die Stimme Gottes erkennbar macht. Großartiger werden die Szenen von Jesaias an; sie nehmen den Charakter des Visionären an. Er schaut (Kap. 6) Gott auf dem Throne im Heiligtum, die

---

[1]) Die Prophetin Mirjam 2. Mos. 15, 20. Daß das ganze Volk Propheten sein mögen, wünscht Moses 4. Mos. 11, 29. Über die Arten der Prophetie die klassische Stelle 4. Mos. 12, 6. Dann das Gesetz über die Propheten 5. Mos. Kap. 13. 18 und endlich die Bezeichnung des Moses als Propheten 5. Mos. 34, 10. (Ahron als „Prophet" seines Bruders 2. Mos. 7, 1.)

[2]) Z. B. Jesaias 1, 1. Obadj. 1, 1. Nahum 1, 1. Oft im Buch Daniel.

[3]) So Jesaias 13, 1. 14, 28. 15, 1ff. Nah. 1, 1.

[4]) Sech. 9, 1. 12, 1. Mal. 1, 1.

Seraphim um ihn; er hört ihren Ruf: Heilig, heilig usw., und einer derselben nimmt mit der Zange einen Glühstein vom Altar und berührt damit die Lippen des Propheten, um ihn zu entsündigen: bevor der sündige Mensch Vermittler zwischen dem allheiligen Gotte und den Menschen werden kann, muß er selbst rein werden. Anders bei Jeremias, der, nachdem ihm Gott durch Berührung der Lippen Beredsamkeit verliehen, zwei Allegorien sieht vom Mandelbaum und vom siedenden Topfe, um auszudrücken, daß seine Weissagungen bald in Erfüllung gehen, und das Strafgericht von Norden her über Juda sich ergießen werde. Dagegen erhebt sich Ezechiel zu jener großen geheimnisvollen Vision, welche ein Abbild des ganzen Universums, des Lebenden und des Leblosen und deren Einordnung zu einem harmonischen Ganzen gibt, und an die sich später eine gleiche Vision vom Auszuge der göttlichen Herrlichkeit aus dem Tempel zu Jerusalem schließt. An diese Vision fügt der Prophet noch eine Allegorie, indem er eine ihm dargereichte beschriebene Rolle zu verzehren angehalten wird, symbolisierend, daß ihm eine bestimmte Rede eingeflößt sei, die den Inhalt seiner Prophetie ausmacht. Von den kleinen Propheten ist es nur Hosea, der eine Art Berufung, zugleich den Inhalt seiner Prophetie andeutend, erfährt, indem er allegorisch zu einer Ehe und zur Erzeugung dreier Kinder aufgefordert wird, in deren Namen das Strafgericht über Israel symbolisiert ist. Das Buch Jona endlich ist ein Volksbuch, in welchem gelehrt wird, daß nicht sich erfüllende Weissagungen, sondern die Mahnung zur Buße und Besserung den Beruf des Propheten ausmachen. Man wird zugeben müssen, daß sich hier ein Fortschritt deutlich erkennbar macht, und zwar vom Einfachen zum Mannigfaltigen, und daß auch hier dieses grundlegende Einfache in der Thora enthalten ist. Hierbei betonen wir, daß wir bei allen diesen Gegenständen jede dogmatische Erörterung vermeiden, und uns lediglich an das Tatsächliche halten, so daß die Einheit der heiligen Schriften durch so viele Momente klargelegt wird, daß sicherlich alle mikrologische Kritik daran scheitert.

10. Die Institution des Gesetzes.

Neben dem eigentümlichen Gepräge, welches, wie wir im vorigen Artikel gesehen, den gesamten biblischen Schriften die Voraussetzung und Bezeichnung der göttlichen Verkündigung, der

unmittelbaren Aussprache Gottes gewährt, tritt ebenso charakteristisch für die Einheit dieser Bücher und deren engen Aneinanderschluß die in ihnen allen durchgängige Voraussetzung eines Gesetzes hervor, welches zugleich mit der Lehre identifiziert wird, so daß beide untrennbar voneinander gedacht sind und nach dem Maße der Anhänglichkeit an beiden Treue oder Abfall bemessen werden. Das gedankliche Motiv hierfür werden wir weiter unten erörtern und zeigen, wie es aus der ersten Wurzel des gesamten alttestamentlichen Wesens und Schrifttums uns schon entgegentritt. Wir beginnen vielmehr mit der tatsächlichen Beweisführung, und verfolgen dabei behufs dieses Zweckes den entgegengesetzten Weg in der Reihenfolge der Schriften.

Der Chronist streut in die Geschichte Davids, Salomos, Josaphats und Josias immer wiederholt die Mahnung ein, dem Bunde Gottes, der Lehre und dem Gesetze, die durch Moses verkündet worden, treu zu bleiben und sie zu wahren, wodurch allein das Königtum befestigt werde[1]). So berichtet auch der Chronist (2. Chr. 8, 13), daß Salomo die Opfer darbrachte im Tempel, „das tägliche am Tage, zu opfern nach dem Gebote Moses', an den Sabbaten und Neumonden und Festen, dreimal im Jahre, am Feste der ungesäuerten Brote und am Feste der Wochen und am Feste der Hütten." Er rühmt Assa, der „die Lehre und das Gebot übte" (14, 3), Josaphat (17, 4), Hiskia (31, 21, vgl. 2. Kön. 18, 6). Nehemia findet die Ursache des Mißgeschicks seiner Nation darin, daß sie das Gesetz, welches Moses verkündete, nicht wahrte, denn auf Sinai wurden die Lehren der Wahrheit und gute Gesetze durch Moses erteilt, und nach diesen müsse Israel wandeln[2]). Als Esra nach Jerusalem zieht, bestärkt er sich in der Absicht, die Lehre und das Gesetz des Ewigen im Volke zu festigen (7, 10), besonders erhebt er sich im Namen des verkündeten Gesetzes gegen die Verschwägerung mit den umwohnenden Nationen (9, 10. 14). — Der Chronist war jedoch nur dem Verfasser der Bücher der Könige gefolgt, der im ersten Buche wiederholt Salomo durch David und dann durch Gott selbst mahnen läßt, den Gesetzen Gottes, wie sie in der Lehre Mosis niedergeschrieben, treu zu sein, und über dessen

---

[1]) 1. Chr. 16, 17. 22, 13. 28, 7. 8. 29, 19. 2. Chr. 7, 17. 19. 19, 10. 34, 31.

[2]) Neh. 1, 7. 9. 9, 13. 14. 10, 30.

Bedrohung berichtet, da dem Abfall vom Gesetze der Sturz des Königtums folgen werde[1]). Nach dem Falle des Zehnstämmereiches bespricht er daher diesen aus gleichem Gesichtspunkte (2. Kön. 19), und daß jener nur herbeigeführt worden, weil die Israeliten die Lehre und das Gesetz, die Gott ihren Vätern durch Moses und die Propheten gegeben, verlassen und das Gegenteil getan hätten, und daß dem Reiche Juda dasselbe Schicksal bevorstehe, da es denselben Weg gehe. Nicht minder gibt er (23, 3) den Bericht über das Vorgehen Josias, den Bund Gottes wiederherzustellen und das Volk zu den Lehren und Gesetzen zurückzuführen, die in dem Buche Mosis enthalten sind. Im 1. Buch Sam. wird Saul verworfen, weil er „das Gebot des Ewigen" übertreten und selbst geopfert hat (13, 13), David aber feiert in seinem Lobgesang (2. Sam. 22, 23), daß er nicht gewichen sei von den Gesetzen Gottes. Josua richtet an die über den Jordan zurückkehrenden dritthalb Stämme die strenge Mahnung, dem Gesetze zu gehorchen, das Gott durch Moses gegeben, und bewog in großer Versammlung das Volk, den Bund zu erneuern und sich der Lehre und dem Gesetz zu weihen (24, 25). Daß Israel schnell von diesem abwich, wird schon Richter 2, 17 bitter gerügt, vgl. 3, 4.

Es beruhte in den Verhältnissen des Kampfes, welchen die Propheten zu bestehen hatten, daß sie viel weniger auf die einzelnen Gesetze und Institutionen in ihren Reden eingehen konnten, da sie vielmehr um den ganzen Bestand der Gotteslehre gegen Abgötterei und Bilderdienst zu ringen hatten. Die Anerkennung des einzigen Gottes und die Herstellung sittlicher Zustände waren es, die sie zu erstreiten hatten. Wenn daher, wie wir in den betreffenden Artikeln sahen, nur der Sabbat, die Beschneidung und das Speisegesetz gelegentlich von den Propheten erwähnt werden, so eifern sie desto öfter für das gesamte Gesetz, das Israel verkündet worden. So ruft Jesaias aus (24, 5): „Denn das Land war entweiht unter seinen Bewohnern, dieweil sie die Lehren übertraten, das Gesetz überschritten, brachen den ewigen Bund", sowie 48, 18, daß, falls Israel den Geboten Gottes gehorchte, sein Friede ein ganzer sein würde. In einer seiner letzten Reden klagt Jeremias (44, 10. 23) die Israeliten an, noch jetzt, nach dem Falle Jerusalems und der Verjagung in ferne Länder, sich nicht gedemütigt zu haben und nicht zu wandeln in der Lehre und in

[1]) 1. Kön. 2, 3. 3, 14. 6, 12. 9, 4. 11, 11. 33. 38. 18, 18.

den Gesetzen, die Gott ihnen und ihren Vätern gegeben, während ihnen doch dieses Unheil begegnet ist, weil sie von der Lehre, den Gesetzen und Zeugnissen abgefallen. Auch Ezechiel verkündet das Strafgericht, weil sie den Gesetzen Gottes sich widersetzten und in ihnen nicht gewandelt[1]). Aber nicht minder verheißt er die Wiederherstellung, indem ihnen Gott einen neuen Geist und ein neues Herz verleihen werde, auf daß sie in den Gesetzen Gottes wandeln[2]). In seiner berühmten Auseinandersetzung über die Rechtfertigung erklärt er für gerecht den, welcher in den Gesetzen Gottes wandelt: er wird leben, denn es sind eben die Gesetze des Lebens. Darum, wenn der Frevler umkehrt und das Gesetz Gottes übt, wird er leben[3]). An einer anderen Stelle (20, 11), wo er von dem Auszuge aus Ägypten spricht, sagt er: „Ich gab ihnen meine Gesetze und meine Rechte tat ich ihnen kund, die da der Mensch tun und durch sie leben soll"; aber schon in der Wüste fielen sie ab von ihnen, dereinst aber, verkündet er 37, 24, werden sie das Gesetz getreulich wahren. In dem zweiten Teile des Buches stellt bekanntlich Ezechiel neue Satzungen auf, die sich jedoch, wenn auch mit Modifikationen, an das mosaische Gesetz anschließen. Amos ruft aus (2, 4): „Also spricht der Ewige: Um drei Vergehungen Judas und um viere nehm' ich's nicht zurück, darum, daß sie des Ewigen Lehre verschmähten, und seine Gesetze nicht wahrten"; und noch der letzte der Propheten, Maleachi, wirft (3 7) den Israeliten vor, „abgewichen zu sein von den Gesetzen Gottes von den Tagen ihrer Väter an und sie nicht gewahrt zu haben", und fügt am Schlusse hinzu: (V. 22): „Seid eingedenk der Lehre Moses', meines Knechtes, die ich ihm entboten am Horeb für ganz Israel, Gesetze und Rechte." — Erwähnen wir noch des Bußgebets im Buche Daniel (9, 5), in welchem die tiefste Versündigung Israels in dem Abfall von den göttlichen Geboten und Rechten bekannt wird. — — Wie tief das Bewußtsein des Gesetzes in das geistige Leben des Volkes eingewurzelt war, dafür geben besonders die Psalmen als die Ergüsse der individuellen Seelenstimmung ein lebhaftes Zeugnis. Da ist der zweite Absatz des 19. Psalms, welcher die Lehre und das Gesetz, von Gott geoffenbart, feiert. Da ist der ganze umfängliche 119. Psalm,

---

[1]) 5, 6. 7. 11, 12.
[2]) 11, 20. 36, 27.
[3]) 18, 9. 17. 19. 33, 15. 18. 21.

der in seiner eigentümlichen Kunstform den einen Gedanken ausspricht: die Verherrlichung der geoffenbarten Lehre und des geoffenbarten Gesetzes, alles Heil ist in diesen, und nur in diesen Heil. Im 50. Psalm, Vers 16 werden die heuchlerischen Frevler gegeißelt, welche „die Satzungen Gottes aufzählen und seinen Bund in ihrem Munde tragen, und doch Zucht hassen und die Worte Gottes hinter sich werfen.“ Im 81. Psalm wird das Peßachfest als ein göttliches Gesetz für Israel gefeiert, und im 105. (V. 10. 45) das ganze Gesetz. Auch im 89. Psalm (31. 32) werden die Nachkommen Davids gemahnt, daß sie für den Abfall vom göttlichen Gesetz des Thrones verlustig gehen. 99, 7 wird die Erhörung des Gebets an die Beobachtung des Gesetzes gebunden, und 147, 19. 20 die Offenbarung des Gesetzes als allein an Israel geschehen gepriesen. 112, 1 wird dem Heil zugerufen, der am Gesetze Gottes seine Lust hat.

Wir haben absichtlich in obigem nur die Stellen der Heiligen Schrift angeführt, an welchen ausdrücklich vom Gesetze משפטים, מצוה, חקה, חק, die Rede ist, die zahllosen außer acht lassend, in welchen Beziehungen zum Gesetze im ganzen und im einzelnen enthalten sind. Sind doch fast die gesamten prophetischen Reden gegenstandslos und unverständlich, wenn nicht ein bestehendes geheiligtes Gesetz und Recht vorausgesetzt wird, dessen Verletzung mit dem göttlichen Strafgerichte bedroht, und auf dessen Übung und Heilighaltung die Wiederherstellung verheißen wird. Dieses von den Geschichtsbüchern, von den Propheten und Sängern vorausgesetzte Gesetz kann nur in den Büchern enthalten sein, welche den Namen des großen Gesetzgebers führen. Dies leugnen wollen, kann nur verblendeten Kritikern vorbehalten sein. Die von uns angeführten Stellen, abgesehen davon, wo sie auf das Buch Mosis ausdrücklich verweisen, können in der Bestimmtheit ihres Ausdrucks nicht etwa auf ein ungewisses, schwankendes, unfixiertes, traditionelles Recht, auf bloße Volkssitte und Volksbrauch bezogen werden. Dazu tritt die Lobpreisung dieses Gesetzes und der schneidende Vorwurf der Verletzung zu entschieden auf. In den fünf Büchern Mosis liegt dieses Gesetz als ein geschlossenes Ganzes vor. Geschlossen, da ausdrücklich bei aller Freiheit der traditionellen Entwicklung und um dieser willen die Vermehrung des durch schriftliche Abfassung fixierten Gesetzes streng untersagt wird. Überblicken wir dieses Gesetz, so kann uns als die Tendenz desselben nur die religiös-sittliche Erziehung und Entfaltung des Menschen

erscheinen. Es soll dem Menschen aus dem Naturzustande herausgeholfen, für die ungezügelten Naturtriebe Beschränkungen gesetzt werden, welche er in der Freiheit seines Willens einhalten oder überschreiten kann, so daß hierdurch in ihm der sittliche Kampf geweckt und der sittliche Sieg ermöglicht wird. Auch dies spricht das heilige Wort selbst aus, indem es am Schlusse des Gesetzes nicht bloß dem Volke die Wahl stellt, ob es dasselbe annehmen oder verwerfen wolle, sondern auch dem einzelnen zum Bewußtsein bringt: „Siehe, ich lege dir das Gute und das Böse, das Leben und den Tod vor; wähle das Leben!“ Hiermit beginnt aber auch die Heilige Schrift. Adam hat die Freiheit, von allen Gewächsen des Gartens zu nehmen. Dies ist der einfache Ausdruck für den Naturzustand. Da wird ihm die Beschränkung auferlegt, vom Baume, der in der Mitte steht, nicht zu nehmen. So erwacht in ihm der sittliche Kampf, sich dieser Beschränkung zu unterziehen oder nicht. Darum ist an diesen Baum und dessen Frucht die „Erkenntnis des Guten und Bösen“ geknüpft. Dies ist die Wurzel des ganzen Gesetzes, und die Schrift wollte uns hiermit in ihrem einfachen, naiven Stile den Gedanken enthüllen, der ihrem weitern Inhalte zugrunde liegt. Das zweite Moment, den Einblick in die psychischen Vorgänge, in den seelischen Prozeß eröffnet uns dann die Geschichte Kains und der schlichte, aber tiefsinnige Bericht darüber. Schließt sich dies erst an das Individuum an, so verallgemeinert es sich in der Erzählung von der Sintflut, welche das ganze Menschengeschlecht betrifft. Hier tritt der Gedanke der sittlich-religiösen Erziehung des Menschen aufs deutlichste hervor, und das Gesetz als das Mittel zu ihr. Alles Tierleben wird dem Menschen freigegeben — wiederum als Naturzustand — aber die Beschränkung hinzugefügt, nicht das Blut und nicht Teile vom lebenden Tiere zu verzehren, und das Menschenleben nicht anzutasten. Nicht minder wird später der religiöse Bund mit Abraham, dessen Inhalt wesentlich die Erkenntnis des einzigen Gottes und die Beseitigung der Abgötterei ist, von dem Gesetze der Beschneidung als des symbolischen Ausdrucks der Bundeszugehörigkeit begleitet. Der Auszug aus Ägypten soll mit der Weihe des gesamten Volkes zu diesem Bekenntnis verbunden sein, und um dieser Weihe einen priesterlichen Charakter zu geben, wird das Gesetz des Peßach hinzugefügt. Gleichfalls wird der Gewährung des Manna die Institution des Sabbats zugesellt. Am Sinai nun beginnt die eigentliche Gesetzgebung für Israel. Die

Ökonomie derselben ist, abgesehen davon, daß sie von der Darstellung der Ereignisse während des Wüstenlebens durchflochten ist, einfach: zuerst die grundlegenden Zehnworte, dann das spezielle Gesetz, zuletzt eine teils auszügliche, teils ergänzende Wiederholung in homiletischer Form.

Welcher verschiedener Ansicht man aber auch hierüber sei, das muß auf den von uns gegebenen Nachweis jedermann zugestehen, daß diese Voraussetzung eines fixierten göttlichen Gesetzes und der bestimmte Gedanke, der damit verbunden wird, bei den Geschichtsschreibern, Propheten und Sängern des israelitischen Volkes ein so einheitliches und charakteristisches Moment bildet, das entschieden die biblischen Schriften harmonisch vereinigt und ihre Zusammengehörigkeit, ihre geistige Einheit, ihre gegenseitige Abhängigkeit aufs nachdrücklichste erweist.

11. Die demokratische Anschauung.

Fünfzehn Jahrhunderte — mit Ausnahme des babylonischen Exils — haben die Israeliten ein nationales Leben in Palästina gehabt. Denn selbst als sie unter der Oberherrschaft der Perser, Makedonier, Syrer und Römer standen, lebten sie doch nach ihren nationalen Einrichtungen, Gesetzen und Bräuchen und verwalteten ihre bürgerliche Gesellschaft selbständig. In diesem ganzen Zeitraum nun war ihre politisch-soziale Verfassung, ihr ganzer gesellschaftlicher Zustand demokratischer Art, und selbst wenn, wie sich dies in einem so langen Volksdasein von selbst versteht, aristokratische und monarchische Richtungen eintraten, nahmen sie eine demokratische Färbung an oder vermochten doch nicht die demokratische Grundlage zu beseitigen. Wir vermögen dies heute noch in den biblischen Schriften zu erkennen und zu verfolgen. In jedem politisch gebildeten Volke kommen neben den realen Zuständen auch politische und soziale Theorien zum Vorschein. So sehr nun solche Theoreme Erzeugnis von Individuen sind, wird sich doch immer der eigentliche Volkscharakter, der vorherrschende Zug der Volksseele in ihnen widerspiegeln. Man wird z. B. an den politischen Systemen des Plato und des Aristoteles, so verschieden sie auch sind, den gemeinsamen hellenischen Geist erkennen. Darum sind solche Theorien doch wieder nur Zeugnisse für das nationale Leben des Volkes. Wenn nun, wie wir behaupten, in den biblischen Schriften das

demokratische Leben der Israeliten klar zutage liegt, so dient dies wiederum zum Beweise ihrer Einheit, indem wir nirgends Widersprüche gegen diesen demokratischen Geist finden. Hierbei stellen das mosaische Gesetz und die Propheten die Theorie, das Ideal vor, während die geschichtlichen Bücher uns die wirklichen Zustände zeichnen oder doch andeuten. Wir sagen also, daß die in allen biblischen Schriften zutage tretende demokratische Anschauung und Verfassung abermals ein Zeugnis für die Ideeneinheit jener abgibt, und zwar um so bedeutungsvoller, als es sich um ein über fünfzehn Jahrhunderte sich erstreckendes Volksleben handelt. Aber auch hier kommt es nach dem Zwecke dieser Abhandlungen uns nicht sowohl darauf an, ein erschöpfendes Bild der sozial-politischen Zustände Israels zu geben, und deren demokratische Ideen nachzuweisen, als vielmehr die Übereinstimmung der uns überkommenen Schriften hierin zu erörtern, und wir tun dies zunächst an zwei ganz konkreten Einrichtungen, an den זקנים „Alten, Ältesten", und נשיאים „Vornehmen, Fürsten".

Als Moses nach Ägypten kommt, um die Israeliten zu befreien, versammelt er die „Ältesten Israels", um sie mit dem Werke, das er vorhat, bekannt zu machen; sie begleiten ihn zu Pharao und sie sind es, die das Gesetz zur Feier des Peßach erhalten, um es dem Volke kundzugeben (2. Mos. 3, 16. 4, 29. 12, 21). Man ersieht hieraus, daß diese „Ältesten" sowohl die Vertreter des Volkes nach oben und außen, als auch das Organ Moses' für das Volk waren. Auf welche Weise sie vom Volke gewählt wurden und hierdurch ihre Vollmacht erhielten, sowie auf den Gehorsam seitens des Volkes Anspruch hatten, ist nirgends zu ersehen. Das Alter, obschon sie davon den Namen trugen, gerade wie bei den Persern Acsaçal (graue Bärte, זקן der Bart), bei den Griechen *γέροντες*, bei den Römern senatus, war hierbei nicht allein maßgebend: es waren die Angesehensten, das Vertrauen des Volkes Besitzenden, und die uralte Sitte hatte die Art ihrer Wahl und den Kreis ihrer Rechte bestimmt. Sie waren eine rein demokratische Institution, welche nicht an Familien und Geschlechter geknüpft war. Neben ihnen bestanden שטרים „Vorsteher, Aufseher", und שפטים „Richter", die oft neben ihnen bei öffentlichen Versammlungen des Volkes erwähnt werden, und welche wohl je nach Bedürfnis zur Seite der Ältesten fungierten. Administration und Rechtsverwaltung waren prinzipiell nicht getrennt, wurden meist von denselben Personen geübt und nur nach Bedürfnis verteilt. Ebenso er-

scheinen die Ältesten während des Aufenthalts in der Wüste (2. Mos. 17, 6. 18, 12). Moses spricht zu den Ältesten, diese zum Volke (19, 7). Als Moses zu den Anhängern Korachs geht, begleiten sie ihn (4. Mos. 16, 25). Auch im 5. Buche sind die „Häupter der Stämme und die Ältesten" Organ des Volkes bei Moses (5, 20) und Organ Moses' zum Volke (27, 1. 29, 9). Die niedergeschriebene Lehre übergibt Moses den Priestern und den Ältesten (31, 9) und die letzteren und die Vorsteher werden versammelt, um das Lied Moses' zu vernehmen (31, 28). Allein, als das Volk beisammen lebte, reichte der Bestand der „Ältesten" nicht aus, und sowohl zu richterlichen als zu militärischen Zwecken wurde eine Organisation von Rotten zu 1000, 100, 50 und 10 eingeführt (2. Mos. 18), die jedoch nach der Einnahme des Landes nur als militärische Einrichtung noch mehrere Male erwähnt wird. Durch diese Organisation wurden aber die Ältesten durchaus nicht beseitigt. Indes mußten sie in ihrer Gesamtheit doch zu unbeweglich sein, und Moses stellte deshalb ein Kollegium von 70 Ältesten her, die er aus den übrigen als die tüchtigsten und bewährtesten auswählte (2. Mos. 24). Sie gehen mit ihm zum Sinai; sie erhalten (4. Mos. 11, 16 ff.) vom göttlichen Geiste, der auf Moses ruht; sie haben bei einem Sündopfer für die Gemeinde als deren Vertreter die Hände auf den Kopf des Opfertieres zu legen (3. Mos. 4, 15), und sind beim ersten Opfer Ahrons gegenwärtig (9, 1). Sobald aber das Volk dem Lande sich nähert, welches es in Besitz nehmen soll, erscheinen die Ältesten im Gesetze in anderer Gestalt, nämlich als „Älteste jeder Stadt" und zwar „im Tore derselben", d. h. auf dem Platze, wo Rat und Gericht gehalten wurde. Diese „Ältesten jeder Stadt" hatten den geflüchteten Mörder, der für schuldig erkannt worden, aus der Freistadt holen zu lassen und dem „Blutlöser" zu übergeben (5. Mos. 19, 12); die Ältesten der Freistadt dagegen hatten dem Flüchtling bei seiner Ankunft Wohnung anzuzeigen (Jos. 20, 4). Bei einem unbekannten Morde hatten sie die vorgeschriebene Untersuchung und Zeremonie zu leiten (5. Mos. 21). „Den Ältesten der Stadt im Tore" wurden die Zeichen der Jungfräulichkeit bei einer verleumderischen Aussage vorgelegt (22, 15), so wie die Weigerung der Leviratsehe bei ihnen anzuzeigen und die desfallsige Zeremonie auszuführen war (25, 8). Diese Einzelfälle zeigen uns, wie die „Ältesten der Stadt" die Verwaltungs- und richterliche Instanz waren. Ganz ebenso erscheinen sie im Buche Josua, bei allen öffentlichen Ver-

handlungen und Taten des Volkes, so daß sowohl das Institut der 70 Ältesten, als aller Volksältesten und nunmehr auch der Stadtältesten unter Josua funktionierte (7, 6. 8, 10. 33. 23, 3. 24, 1). Wir sehen also hier diese demokratische, naturwüchsige und dann entwickelte Institution durch alle Bücher Mosis sich gleichmäßig und einheitlich ziehen, was nach beiden Seiten hin Beweiskraft hat. — Nach dem Tode Josuas trat der unglückliche Fall ein, daß niemand vorhanden war, der die Führerschaft übernahm. Josua hatte es nicht verstanden wie Moses, sich einen Nachfolger heranzuziehen und einzusetzen. Diejenigen nun von den 70 Ältesten, welche mit Moses und Josua fungiert und „alle Tat des Ewigen, die er für Israel getan, kannten", fungierten weiter, und das Volk erhielt sich unter ihnen auf den vorgeschriebenen Wegen (24, 31. Richter 2, 7). Nach deren allmählichem Hinscheiden aber fehlte es an jeder Zentralgewalt, und die einzelnen Stämme bildeten gesonderte Volkskörper, ohne auch hier mehr als ein gewisses Zusammenhalten zu haben. Dennoch erscheinen bisweilen „die Ältesten Israels", z. B. nach der unglücklichen Schlacht gegen die Philister, wo sie die Bundeslade herbeizuholen beschließen (1. Sam. 4, 3). Als das Volk einen König wollte, kamen „alle Ältesten Israels zu Samuel" und sprachen das Verlangen aus (8, 4). Saul bittet Samuel, ihm „vor den Ältesten seines Volkes" die Ehre zu retten (15, 30). Dagegen erscheinen die Ältesten der Stadt Sukkot (Richter 8, 14), die Ältesten von Jabes (1. Sam. 11, 3), von Bethlehem (16, 4); die Ältesten von Gilead, also einer ganzen Landschaft, setzten Jephtha zum Oberhaupt von Gilead ein (Richter 11, 5). Als David noch vor dem Tode Sauls von seinem glücklichen Raubzuge nach Ziklag zurückkehrt, sendet er von seiner Beute Geschenke an „die Ältesten Judas", und nun werden die Städte aufgezählt, an deren Älteste diese Geschenke gingen (1. Sam. 30, 26 ff.). Es waren also während der ganzen Richterzeit in jeder Stadt die Ältesten die Verwalter und Richter, bisweilen in allgemeinen Angelegenheiten vereinigten sie sich zu gemeinsamer Handlung. Dies bestätigt uns auch das Buch Ruth, wo im 4. Kapitel in Bethlehem Boas, um den gerichtlichen Akt der Lösung der verpfändeten Äcker von dem der Noemi näheren Verwandten vorzunehmen, im Tore erscheint, sich zehn von den Ältesten der Stadt als Zeugen des Aktes auswählt; bald aber sind alle Ältesten und viele Bewohner der Stadt zugegen und konstatieren die gerichtliche Zeugenschaft. — Aber auch während der

ganzen monarchischen Zeit, und später im Reiche sowohl Israel als Juda blieb das Institut der Ältesten bestehen, sowohl in der Gesamtheit als in den einzelnen Städten und Ortschaften. Bei der wirklichen Wahl und Salbung Davids zum Könige waren die Ältesten Israels tätig; 2. Sam. 3, 17 empfiehlt ihnen Abner David zum Könige, und 5, 3. 1. Chron. 11, 3 schließen sie in Hebron mit ihm einen Bund und salben ihn zum Könige. Als David die Bundeslade nach Jerusalem bringt, sind sie gegenwärtig (1. Chron. 15, 25). Doch erscheinen sie auch bei der Beratung Absaloms gegen David (2. Sam. 17, 4. 15) und werden nach des letzteren Fall ermahnt, zu David zurückzukehren, 19, 12. Auch in der Zeit der Pest sind sie bei David (1. Chron. 21, 16). Salomo versammelt alle Ältesten Israels zu der Einweihung des Tempels (1. Kön. 8, 1. 2. Chron. 5, 2). In der Kriegsgefahr durch den Syrerkönig Benhadad beruft Ahab die „Ältesten des Landes" (1. Kön. 20, 7). Als der König Josia das Gesetzbuch in den Höfen des Tempels vorlesen will, beruft er alle Ältesten Judas und Jerusalems (2. Kön. 23, 1. 2. Chron. 34, 29). Ebenso hören wir von den Ältesten der Städte. Hier spielen die der Stadt Jesreel unter der Tyrannei Ahabs und Isebels eine schlechte Rolle, denn an sie richtet die Königin den Befehl, Naboth preiszugeben und sie stellen Fasttag und Volksgericht her, um Naboth durch meineidige Schurken verurteilen zu lassen (1. Kön. 21, 8. 11). Dieselben Leute gaben aber auch die Söhne Ahabs nach dessen Fall dem Jehu preis (10, 1. 5). Wir finden auch die Ältesten der Stadt Samarien bei Elisa, als ihn Ahab mit dem Tode bedrohte (2. Kön. 6, 32). Der Prophet Joel ruft die Ältesten zusammen, um für alle Bewohner des Landes einen Festtag anzuberaumen und abzuhalten (1, 2. 14). Jeremias nimmt einige von den Ältesten des Volkes mit sich in das Tal Hinnom, um dem Volke eine Strafrede zu halten (19, 1). Ihn verteidigen „Älteste des Landes", als man ihn züchtigen will (26, 17). In den Klageliedern sehen wir einen Teil der Ältesten hingeschieden, einen anderen in Sack und Asche (1, 19. 2, 10). Dennoch wanderte das Institut der Ältesten mit in das Exil. Jeremias richtet ein Sendschreiben an „die übriggebliebenen Ältesten der Weggeführten" (29, 1); Ezechiel sah wiederholt Älteste Israels bei sich in seinem Hause, da sie kamen, „den Ewigen zu befragen" (8, 1. 14, 1. 20, 1); in seiner Vision sah er siebzig von den Ältesten Israels in den Bilderkammern Götzen räuchern (8, 11. 12). Um so weniger ist es zu verwundern,

daß auch nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil die Ältesten Israels sowohl in der Allgemeinheit, als in den Städten beschließend und ausführend auftreten (Esra 10, 8. 14). — Mögen nun alle diese Angaben im Detail nicht immer ganz auf historischer Treue beruhen, so bezeugen sie doch die Anschauung der Schriftsteller und das, was diese vor Augen gehabt. So heißt es auch Spr. Sal., also aus dem wirklichen Leben heraus: „Der Mann ist anerkannt in den Toren bei den Ältesten des Landes" (31, 23). Eigentümlich sind noch zwei Stellen bei Jesaias. Zuerst 3, 13—15 geht er „mit den Ältesten seines Volkes und dessen Fürsten" ins Gericht, die „den Weinberg abgeweidet, den Raub des Armen in den Häusern haben". Daß also auch das demokratische Institut der Ältesten der allgemeinen Korruption nicht allezeit entging, ist einsichtlich. Aber 24, 23, nachdem das Strafgericht vollzogen ist, „regiert der Ewige auf dem Berge Zion, vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit" — unter der dereinstigen alleinigen Regierung Gottes wird die demokratische Verfassung in Ehren und Festigkeit bestehen! — Die unangetastete Anerkennung einer solchen Institution durch das gesamte Schrifttum ist in der Tat ein glänzendes Zeugnis für dessen Einheit. —

Wir brauchen nicht zu bemerken, daß das Institut der Ältesten alsbald überall in der Zerstreuung, wo sich eine Gemeinde bildete, wieder erstand. Allerdings hatte sich schon früher die Gerichtsbarkeit von der Verwaltung getrennt, jene war dem großen und den kleinen Sanhedrin überwiesen, die Verwaltung gehörte den Ältesten. So waren es auch in den Gemeinden der Diaspora die Rabbinen, in den größeren Gemeinden ein Kollegium derselben (בית דין), welche als Richter fungierten, während die von der Gemeinde gewählten Ältesten die Verwaltung ausübten, wobei hervorzuheben, daß stets die letzteren von einer entschiedenen Eifersucht gegen die Rabbinen beseelt waren und etwaigen hierarchischen Übergriffen entgegentraten. Dies ward ihnen um so leichter, als die Rabbinen von ihnen gewählt, angestellt und besoldet wurden, während sie, die Ältesten, ihr Amt als unbesoldetes Ehrenamt verwalteten. Indes dies gehört nicht zu unserem Gegenstande, da es außerhalb des biblischen Schrifttums liegt.

Gerade diesem demokratischen, alle Zeiten des jüdischen Stammes überdauernden Institute der vom Volke gewählten Ältesten gegenüber ist die Existenz der aristokratischen נשיאים höchst bezeichnend. Allerdings deutet schon der Name auf eine

weniger aristokratische Färbung als bei Griechen und Römern, wo bei den ersteren die vermeintliche höhere Begabung, bei den letzteren (Patrizier) die Abstammung von den Ahnen im Namen hervortritt, während das hebräische Wort den „Emporgehobenen, Höhergestellten" bekunden will. Gebrauchen wir dafür den gewöhnlichen Titel „Fürst". Auch diese Fürsten waren in Israel vor der mosaischen Gesetzgebung vorhanden. Zunächst und zumeist bedeutet der Titel das Haupt eines Stammes, und so hatte sich dieses Institut auf natürlichem Wege gebildet, als die Stammesbildung vor sich ging. Es werden schon im 1. Buch Moses' (17, 20. 25, 16) die zwölf Fürsten der zwölf Stämme Ismaels erwähnt. Zuerst treten bei Gelegenheit des Manna „alle Fürsten der Gemeinde" (oder auch „in der Gemeinde") zu Moses (2. Mos. 16, 22), ebenso bei späteren öffentlichen Gelegenheiten (34, 31. 4. Mos. 27, 2. 31, 13. 32, 2. 36, 1). Als die Stiftshütte errichtet werden sollte, brachten die Fürsten Edelsteine, Räucherwerk, Gewürze und Öle als freiwillige Gaben dar (2. Mos. 35, 27). Bei der Musterung des Volkes fungierten die Fürsten, und zwar für jeden Stamm einer, als Häupter der väterlichen Stämme (4. Mos. 1) und diese zwölf Stammhäupter werden 2, 3 namentlich aufgeführt, im Stamme Levi aber einer für jedes der drei Geschlechter, da diesen besondere Funktionen aufgetragen wurden und der Fürst des Geschlechts die Aufsicht zu führen hatte; als „Fürst dieser Fürsten Levis" wird Eleasar, Sohn Ahrons, genannt (3, 24. 30. 32). Nachdem die Stiftshütte vollendet worden, bringen die zwölf Fürsten ein gemeinsames Geschenk, nämlich sechs Wagen und zwölf Rinder, und hierauf jeder zur Einweihung ein Opfer von Opfertieren (Kap. 7). Als die Berufung Ahrons zum Hohenpriester durch die Stäbe bestätigt werden soll, soll jeder „Fürst nach dem väterlichen Hause" einen Stab bringen, und dies macht zwölf Stäbe (17, 17). Zur Verteilung des Landes soll je ein Fürst für jeden Stamm genommen werden (34, 18). Dennoch muß der Titel „Naßi" neben diesen Stammeshäuptern auch anderen Häuptlingen, wahrscheinlich der Geschlechter und selbst der Familien beigelegt worden sein. Denn auch die zwölf Kundschafter werden „Fürsten unter ihnen" genannt, und sind doch mit den namentlich angeführten Stammeshäuptern nicht identisch (13, 2). Die Anhänger Korachs, 250 an der Zahl, werden „Fürsten der Gemeinde, Berufene, Männer von Ruf" genannt (16, 2). Der mit der Midjaniterin Getötete wird als „Fürst eines Familienhauses aus Simeon" be-

zeichnet (25, 4). Hieraus geht hervor, daß das offizielle Institut der Fürsten aus den Häuptern der zwölf Stämme bestand, daß aber neben diesen noch Geschlechts- und Familienhäupter so benannt wurden. Im Gesetze erscheinen sie zweimal: 2. Mos. 22, 27. „Einem Fürsten in deinem Volke fluche nicht", und im Falle einer Versündigung wird 3. Mos. 4, 22 ein Unterschied zwischen dem Sündopfer eines Priesters, der Gesamtgemeinde, eines Fürsten und einer Person aus dem Volke gemacht. — Zur Zeit Josuas lebt nun das Institut der Fürsten in gleicher Weise fort. Sie beschwören mit Josua den mit den Gibeonitern geschlossenen Vertrag (Jos. 9, 15 ff.); sie sind bei einer Rechtsverhandlung neben Josua (17, 4); bei der Streitigkeit mit den $2^1/_2$ Stämmen werden zu diesen der Hohepriester und zehn Fürsten, je ein Fürst für einen Stamm, gesandt (22, 14). Bei der Verteilung des Landes bilden sie nach Moses' Vorschrift die Verteilungskommission, werden aber hier nur „Häupter der Stämme, Väter der Stämme" (14, 1. 21, 1) genannt. Im Buche der Richter aber und in den zwei Büchern Samuelis kommen sie schon nicht mehr vor. Die Richter sind Emporkömmlinge, Männer, die sich durch Geist und Tapferkeit zu Häuptlingen einzelner Teile des Volkes oder des ganzen Volkes aufgeschwungen hatten. Nur bei dem Einzuge der Bundeslade in den Tempel und der Einweihung desselben unter Salomo werden sie noch einmal genannt als „Häupter der Stämme, Fürsten der Väter" (väterlichen Geschlechter, 1. Kön. 8, 1. 1. Chron. 5, 2). Sonst verschwinden sie ganz und gar. Weder in den historischen Schriften, noch bei den Propheten und in den Hagiographen hinterlassen sie eine Spur. Eine Ausnahme hiervon macht allein Ezechiel, der bekanntlich im Exile lebte. Er erwähnt ihrer vor dem Falle Jerusalems, jedoch nur ganz allgemein: König und Fürst trauern (7, 27. 12, 10. 12), alle Fürsten Israels werden fallen (21, 17), die Fürsten Israels vergießen Blut (22, 6). In seinem Gesetze erscheinen die Fürsten nicht wieder, wohl aber denkt er sich den Regenten des Landes nicht als „König", sondern als Naßi (Kap. 44). So verschwand das Institut der Stammesfürsten mit den Stämmen selbst, namentlich nachdem diese in den Reichen Juda und Israel in das Volk als Gesamtheit aufgegangen waren. Selbstverständlich bestanden neben den Königen immer solche, die von diesen Ansehen und Macht erhielten, die auch bisweilen unter der Bezeichnung שרים erwähnt werden, und gegen die sich z. B. Jesaias 1, 23 bitter ausspricht. Allein sie

erhielten keinerlei feste Existenz, keinerlei rechtliche und gesetzliche Stellung. Wer nur einen historisch-kritischen Blick besitzt, muß aus dieser Erscheinung die Authentizität des Pentateuchs, wenigstens in seinen Hauptteilen, erkennen. Der Bestand dieser „Fürsten" war an den der Stämme gebunden; diese als eine wesentlich nomadische Institution waren im Fortschritt des geschichtlichen Volkslebens geschwunden und damit ihre „Fürsten" bedeutungslos geworden und ausgestorben. Ein später produziertes Gesetzbuch konnte unmöglich sie ins Leben rufen wollen.

Was nun die allgemeine Verfassung betrifft, so hat bekanntlich in echt demokratischem Geiste das Gesetz nichts Bestimmtes darüber verordnet, sondern überließ dies der Entwicklung des Volkslebens und den geschichtlichen Bedingungen. Die Notwendigkeit einer Zentralgewalt anerkennend, stellte es dem Volke frei, einen „Richter", Priester oder König an seine Spitze zu setzen. So zeigt auch die Geschichte, daß das Volk Jahrhunderte hindurch sich mit Richtern begnügte, dann, als die äußeren Kämpfe eine straffere Hand forderten, verband es in Eli und Samuel das Richteramt mit der priesterlichen Würde; aber auch dies reichte nicht aus, und so ging es zur monarchischen Verfassung über. Aber diese Monarchie sollte von vornherein eine beschränkte sein, die nichts mit dem asiatischen Despotismus gemein habe. Der König sollte zwar die höchste richterliche Instanz sein, auch in administrativer und militärischer Beziehung Befehle geben, aber die Gesetzgebung sollte ihm gänzlich entzogen sein; er war gebunden an das schriftliche Gesetz, das ihm stets vorliegen sollte, dem er nichts hinzuzufügen und entziehen durfte. Auch sollte er sich fernhalten von dem Apparat der asiatischen Despoten, keine Reiterei (Ritter), keine Schätze, keinen Harem haben. Ferner wurde ihm das demokratische Institut der „Propheten" entgegengestellt, Volkstribunen, Vertreter des Volkes und des Gesetzes, die im Auftrage dieser, alle Ungesetzlichkeiten und Unsittlichkeiten zu rügen, unverletzlich gedacht waren. Und hiermit stimmen alle Bücher der Schrift überein. Die geschichtlichen Bücher wiederholen immerfort die Urteile dieser Propheten über die Könige nach dem Maßstabe, ob sie dem Gesetze treu geblieben oder es verletzten und von ihm abfielen. Selbst David und Salomo verwarnen sie nach dieser Richtung und künden ihnen den Sturz ihres Thrones an, wenn sie und ihre Nachfolger die Wege des Gesetzes verließen. Bei den Propheten ist dies selbstverständlich, und wenn einige derselben

sich die Zukunft Israels unter einem Könige dachten, so war dies immer nur ein solcher, der aufs getreueste mit dem Gesetze sich identifizierte. So standen denn auch die Zehnstämme nicht an, die Davidische Dynastie des Thrones für verlustig zu erklären und sich zu einem Wahlreich zu konstituieren, wo freilich die Wahl vom Schwerte eines Empörers abhängig wurde. Nach dem Exil dachte niemand an die Herstellung auch nur eines „Fürsten" an der Spitze der Nation, obschon ein Davidischer Abkömmling den ersten Zug der Rückkehrenden leitete, und die Davidische Familie während des Bestandes des zweiten Tempels nicht ausgestorben war. Bei so konservativen Männern, wie Esra und Nehemia waren, ist dies bezeichnend. Die Geschichte der Hasmonäer gehört nicht mehr ins biblische Schrifttum. So stimmen also sämtliche biblische Schriften in der demokratischen Anschauung und den demokratischen Institutionen vollständig überein; nirgends eine Spur von einer Aristokratie und von deren bevorzugter Stellung; und die überaus einfachen und von der Geschichte der israelitischen Könige sofort dementierten Bestimmungen des Gesetzes sind, wie wir schon öfter betont haben, ein starkes Zeugnis für das Altertum des Pentateuchs und gerade des Deuteronomiums, in welchem allein die Verfassungsbestimmungen vorkommen, da jedes Gesetz, das einer späteren Zeit entsprungen wäre, gerade über die Verfassung genaue und den Erfahrungen entsprechende Vorschriften hätte bringen müssen.

12. Die Vergeltung im Diesseits.

Der Gegenstand unseres vorhergehenden Artikels (Nr. 11), die demokratische Anschauung in den biblischen Büchern, steht, wie wir sehen werden, mit der Vorstellung, die wir nunmehr behandeln wollen, in innerem Zusammenhange. Wir haben in dem fünften Artikel dieser Abhandlung (S. 101—111) den Begriff der göttlichen Vergeltung, wie er von der ersten bis zur letzten Seite der Heiligen Schrift ausgeprägt ist und diese charakterisiert, und in welchem die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit Gottes harmonieren, behandelt. Dies fordert jedoch eine Ergänzung, die gerade für den Zweck, den wir gegenwärtig verfolgen, ganz besonders ergiebig ist. Es betrifft dies die eigentümliche Erscheinung, daß in sämtlichen biblischen Schriften diese göttliche Vergeltung als im diesseitigen Leben des Menschen vor sich gehend, aus-

gesprochen wird. Wenn wir erwägen, daß nicht bloß die beiden Tochterreligionen des Judentums das Dogma von der Bestrafung und Belohnung im Jenseits zu einer ihrer wesentlichsten Grundlagen, ja ihre ganze Religions- und Sittenlehre davon abhängig machten, sondern daß auch die ganze jüdische Tradition mit ihren Anfängen, die geschichtlich erwiesen in das vierte Jahrhundert vor dem Christentume hinaufreichen, die Lehre von dem göttlichen Gerichte nach dem Tode und nach der Auferstehung der Toten hegte und von ihr durchdrungen ist, und daß wir sie in den meisten Apokryphen und namentlich auch bei Josephus ausgesprochen finden; wenn wir endlich bemerken, daß in dem späteren Buche Kohelet und in dem älteren Buche Hiob dieser Glaubenssatz in leisen Andeutungen anklingt[1]): so tritt es um so nachdrücklicher und prägnanter hervor, daß in allen biblischen Büchern nur von der Vergeltung im diesseitigen Leben die Rede ist. Bildet dies ein ganz besonderes Charakteristikum für die biblischen Schriften, für den einheitlichen Geist, der in ihnen lebendig war, für die einheitliche Anschauung, die sie beherrschte und beseelte: so zwingt es uns auch, die Abfassungszeit derselben in ein höheres Altertum hinaufzurücken, wo die Vorstellung der göttlichen Vergeltung im Jenseits der Volksseele noch fremder war. Wir haben in einer früheren Abhandlung über „die Unsterblichkeitslehre im Judentume“[2]) nachgewiesen, daß der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele, der sich ja selbst bei den rohesten Menschenstämmen vorgefunden, wie uns z. B. Cook von den Südseeinsulanern berichtet, und der bei den Ägyptern in ausnehmender Weise entwickelt war, auch im israelitischen Volke vorhanden und lebendig war, wie sich dies aus dem in der ganzen Heiligen Schrift gelehrten dualistischen Prinzip von Seele und Körper und deren Verbindung im Menschen von selbst versteht, daß aber dennoch dieser Glaube in den biblischen Schriften nur Andeutungen und erst spät bei Kohelet einen formulierten Ausdruck fand. Die Verwendung dieses Glaubens aber in Lehre und Gesetz fehlt gänzlich. Der Grund hierfür ist geschichtlich erklärlich. Bei den Ägyptern war die Lehre von der Unsterblichkeit und der Vergeltung nach dem Tode zur Knechtung des Volkes

[1]) Hiob 14, 14. 19, 25—27. S. die Auseinandersetzung in unserem Bibelwerke, Bd. III, S. 536 und in unserer „Ausführlichen Religionslehre“, Bd. II, S. 238 ff. Koh. 11, 9 und 12, 7 in ihrer Verbindung.

[2]) In unserer „Ausführlichen Religionslehre“, Bd. II, S. 231—270.

unter dem Doppeljoche der Priester und des Despotismus des Königs, der göttlich verehrt wurde, aufs nachhaltigste verwendet, ja auch zur materiellen Ausbeutung, da der Schweiß des Volkes in einem umfassenden Ahnenkultus zu ausgiebigen Totenopfern für das Seelenheil der Verstorbenen konsumiert ward, Opfer, mit denen sich die hochmütige Priesterschaft mästete[1]). Scheußlicher Götzendienst und Aberglaube waren die natürlichen Begleiter. Ähnliches fand auch bei den Indern statt und gab die Veranlassung zur Gründung des Buddhismus, der jedoch nach einigen Jahrhunderten in gleicher Weise wieder entartete. Moses aber beabsichtigte ein anderes. Er wollte ein freies, unabhängiges, demokratisches Volk gründen, das in harter Arbeit dem Boden seine Früchte abgewinne, diese Früchte aber unbehindert und ungeteilt, nur vom Gesetze geleitet, genieße. In dieser seiner materiellen und geistigen Selbständigkeit allein vermochte es der Träger des Monotheismus, der Anbeter eines bildlosen Weltgeistes zu sein. Die Verweisung auf das Leben im Jenseits, auf eine göttliche Vergeltung nach dem Tode wurde deshalb zu keinem, das Leben des Volkes beherrschenden Faktor gemacht. Dieser Glaube wurde nicht verneint oder gar bestritten; er konnte immerhin im Volke bestehen und sich entwickeln; aber er wurde nicht als Lehrsatz, als integrierender Teil der religiösen und sittlichen Lehre aufgestellt. Als einen positiven Beweis können wir hervorheben, daß nicht allein alle heidnischen Trauergebräuche aufs nachdrücklichste verboten wurden, sondern auch jede Berührung und Beschäftigung mit den Toten — bei aller Pietät für dieselben, denn es ward als eine Schmach betrachtet, kein ordentliches Begräbnis zu erhalten, und jede aufgefundene Leiche mußte bestattet werden[2]) — wurde für verunreinigend erklärt und es mußte eine Reinigungs-Zeremonie eintreten, die Priester mußten sich, mit Ausnahme bei den nächsten Verwandten, jeder Annäherung an Leichen ent-

---

[1]) Zahlreiche Texte aus den Grabmonumenten und den Papyrusrollen geben für die Opfer, die man den Toten brachte, Zeugnis. Die Kenntnis derselben ist jüngst so verallgemeinert worden, daß wir Zitate uns ersparen können.

[2]) Daher die oft wiederholte biblische Drohung: „Eure Leichen werden zum Fraße der Raubtiere und der Vögel des Himmels"; das Gebot, auch den Gehenkten noch vor Sonnenuntergang zu begraben, 5. Mos. 21, 23. Daher auch die Sorge vieler, sich bei Lebzeiten eine sichere Gruft zu bereiten, z. B. Absalom, Schebna, Jes. 22, 15.

halten[1]). Totenopfer waren also geradezu verpönt, und der Gedanke, daß die Lebenden für das Seelenheil der Verstorbenen etwas tun könnten, lag völlig fern[2]). Dieser Geist wurde nun so lebendig und beherrschend, daß er in allen biblischen Autoren zum Ausdruck kam. Es würde die Grenzen unseres Artikels überschreiten, wollten wir den Nachweis nur in irgend erschöpfendem Maße führen. Wir begnügen uns, aus jedem biblischen Buche ein oder einige Beispiele auszuheben.

In den grundlegenden Erzählungen vom Paradiese, von Kain, der Sintflut, dem Untergange Sodoms tritt überall die Strafe als Bestimmung des Menschen zu schwerer Arbeit, als unstetige Flucht auf der Erde, als Untergang des unverbesserlichen sündigen Geschlechts, und als Gegensatz die Rettung des Gerechten auf. Dagegen erhält Abraham als Lohn seines gottesfürchtigen Wandels, seiner Glaubenstreue und Hingabe an seine Sendung ein langes beglücktes Leben, gesegnet mit allen irdischen Gütern, Vermehrung seines Geschlechts, Verheißung des Landes für seine Nachkommen und ein friedliches Hinscheiden[3]). Isaak erntete hundertfältig und nahm an Besitz zu. Da er Jakob segnet, verheißt er ihm „vom Tau des Himmels und von der Erde Fett und Fülle Korn und Most und Herrschaft über die Völker“[4]). Gleicherweise lautet der Segen Jakobs auf seinen geliebten Joseph: „Segen des Himmels von oben, Segen Gewässers, das drunten lagert, Segen der Brüst' und des Mutterschoßes“ (1. Mos. 49, 25). So beginnt auch das 2. Buch Moses', indem die Hebammen, welche die israelitischen Knaben bei der Geburt verschonen, als Lohn „Häuser“ erhalten. In den Zehn-Worten wird für die Ehrfurcht vor den Eltern langes Leben und Wohlergehen auf Erden verheißen. Wer den Fremdling bedrückt und kränkt, den wird das Schwert töten und sein Weib wird Witwe, seine Kinder Waisen werden. Für die Treue in der Lehre und dem Leben wird reichliche Nahrung, Entfernung böser Krankheit, Fruchtbarkeit der Familie und langes Leben ver-

---

[1]) S. 3. Mos. 19, 28. 21, 5. 5. Mos. 14, 1. 4. Ferner 3. Mos. 10, 6. 21, 1 ff. 4. Mos. 19.

[2]) Wenn im Mittelalter in die jüdische Masse der Glaube kam, daß das Seelenheil der Eltern durch das Absagen des Kaddisch seitens der Söhne gefördert werde, so war dies unjüdischer Wahn, den der Inhalt des Kaddisch weder veranlaßte, noch förderte.

[3]) 1. Mos. 15, 15. 22, 17. 24, 1. 26, 5.

[4]) 1. Mos. 26, 12. 27, 28.

heißen[1]). Diese Verheißung und zugleich die Strafandrohung wird im 3. Buche 26, 3 ff. weiter ausgeführt. Überfluß der Bodenerzeugnisse, Sicherheit und Frieden, Sieg über jeden angreifenden Feind — dagegen auf Abfall und Unrecht werden Krankheiten allerart, Dürre, Mißwachs und Niederlage, Zerstörung der Städte und Vertreibung in die Länder bis zu einstiger Umkehr des Volkes und Wiederherstellung desselben in schärfster Weise angedroht. Beide Momente werden im fünften Buche noch öfter und stärker ausgeführt. Schon 4, 25 wird Israel auf seinen Abfall mit Zerstreuung und Knechtschaft bedroht, auf welche spätere Wiedererlösung folgen werde. Vers 40 wird Wohlergehen und langes Leben für die Beobachtung des Gesetzes verheißen. Ebenso 6, 3. Nicht minder wird für den Gehorsam gegen das Gesetz 7, 12 verheißen: Gott wird „segnen die Frucht deines Leibes und die Frucht deines Erdbodens, dein Getreide und deinen Most und dein Öl, deiner Rinder Wurf und deiner Schafe Zucht", wozu noch die Befreiung von allen Krankheiten und Seuchen kommt. Gleiches geschieht 11, 13 ff. und endlich der ausführliche Ausspruch des Segens und Fluches in Kap. 28. Wir sehen also auch diese charakteristische Anschauung, die sich selbst von der nachbiblischen jüdischen, wenn auch ohne in dieser aufgegeben zu sein, doch sehr unterscheidet, die fünf Bücher Mosis zu einem Ganzen verbinden, da sie in allen Teilen derselben in gleicher und vorwiegender Stärke ausgesprochen wird und das gesamte Volksbewußtsein beherrscht. Sie ist dann auch der Angelpunkt in den historischen Schriften. Josua spricht sie vor dem versammelten Volke aus (Kap. 24). Im Buche der Richter wird jede Niederlage vor dem Feinde als Folge des Abfalls, der heidnischen Verirrung des Volkes bezeichnet. Schon am Beginn des 1. Buches Samuels spricht das Loblied Hannas jenen Gedanken aus, der in den Psalmen so oft zum Ausdruck kommt, daß Gott den Bösen mit Verlust seiner Siegerkraft, seines Reichtums, seiner Familie, seines Lebens straft, während er den Frommen und Tugendhaften aus der Niedrigkeit erhebt, zu großen Ehren bringt, ihm die Fülle des irdischen Glückes verleiht (Kap. 2). So sehr dies dichterische Ausmalung ist, so ist es doch immer derselbe Gedanke, der sich vollständig auf das irdische Leben beschränkt. Gleicherweise wird schon dem Eli (V. 30 ff.) für die Missetaten seiner

[1]) 2. Mos. 1, 21. 20, 12. 22, 23. 23, 25.

Söhne verkündet, daß sie als Männer sterben werden. Und dies ist die Verwarnung, die in analoger Weise an David, Salomo und alle Könige des israelitischen Volkes ergeht: infolge ihres oder ihrer Nachfolger Abfalles wird diesen das Zepter genommen. Das klingt immer und immer in den Büchern Samuelis und der Könige wieder. Um noch einiges anzuführen: auf die von David veranstaltete Volkszählung, die (aus ihren Motiven heraus) als Versündigung angesehen wurde, folgte als Strafe die Pest (2. Sam. 24). Dafür, daß Ahab und Isebel Naboth in schändlicher Weise haben töten lassen und seinen Weinberg in Besitz genommen, verkündet ihnen Elias, daß die Hunde das Blut Ahabs lecken und das Fleisch Isebels da fressen werden, wo sie das Blut Naboths geleckt! Und so geschah es (1. Kön. 21, 17). — Daß die Propheten überall von dem Gedanken ausgehen, daß alles Heil ihrer Nation von deren Treue gegen Lehre und Gesetz abhängt, daß ihr Untergang eine Strafe für ihre religiösen und sittlichen Verirrungen, ihre Wiederherstellung ein Lohn für ihre aufrichtige Umkehr sei, brauchen wir hier nicht weiter auszuführen, so wie daß sie für alle Völker und Herrscher den schmählichsten Sturz auf sittliche Entartung, Übermut und Gewalttätigkeit folgen sehen. Sie gehen hierin nirgends über den in den fünf Büchern Mosis gezeichneten Ideenkreis hinaus; es sind immer dieselben Mittel der Strafe und des Lohnes, die sie in wechselndem Ausdruck, oft auch mit dem Wortlaut des Pentateuchs, geltend machen. Aber auch in einzelnen Zügen sprechen sie aus, was ihre oft stürmisch bewegten Geister nach dieser Richtung hin erfüllt. Geben wir einige Beispiele. Jesaias ruft denen, „die Haus an Haus reihen, Feld an Feld fügen", zu, daß ihre Häuser zur Öde und unbewohnt, ihre Weinberge und Felder unfruchtbar werden (5, 8); den Palasthauptmann Schebna, den ungerechten Verwalter, der sich ein prächtiges Grabmal in den Felsen hauen ließ, bedroht er, daß er wie ein Bündel in ein fernes Land geschleudert und ohne Grab auf dem Felde sterben werde (22, 18). Dagegen wird Gott denen, die zu ihm rufen, Brot geben in der Not und Wasser in Drangsal (30, 20). Der Verwüster wird verwüstet, der Räuber wird beraubt (33, 1). „Wer rechtlich wandelt, Gerades spricht, Gewinn verschmäht durch Bedrückung, die Hände schüttelt, Bestechung zu ergreifen, das Ohr verstopft, Blutrat zu hören, das Auge schließt, zu schauen das Böse: der wohnt auf Höhen, Felsenfesten sind seine Burg, sein Brot wird ihm gereicht, sein Wasser sicher" (33, 15; vgl.

auch 51, 14. 58, 11. 60, 17). — Jeremias läßt den Ewigen denen, die ihn fürchten, Regen, Frühregen und Spätregen zu seiner Zeit und bestimmte Erntewochen geben (5, 24), die nach Gewinn streben in ungerechter Weise, ihre Weiber werden anderen, ihre Felder Eroberern gegeben (8, 10). „Verflucht der Mann, der vertrauet auf Menschen, der Sterbliches zu seiner Stütze macht und vom Ewigen weicht sein Herz: er ist wie ein einsamer Strauch in der Steppe, der nimmer sieht, daß Glück kommt, in dürrem Wüstenboden steht, im Salzlande, unbewohnt. Gesegnet der Mann, der auf den Ewigen vertraut, des Zuversicht der Ewige ist. Er ist wie ein Baum am Wasser gepflanzt, zum Strome streckt er seine Wurzeln, der nimmer sieht, daß Glut kommt, sein Laub bleibt grün, im Jahr der Dürre bangt er nicht, und hört nicht Frucht zu bringen auf“ (17, 5; vgl. 22, 13 ff.). Kinderlosigkeit und Unglück trifft den Ungerechten, der in Reichtum schwelgt (V. 30). — Der Lehrsatz, den einfach formuliert Ezechiel wiederholt vorträgt (Kap. 3. 11) ist: der Ungerechte stirbt um seines Unrechts willen, doch wenn er von seinem Frevlerwege umkehrt, lebt er; der Gerechte lebt um seiner Gerechtigkeit willen, doch wenn er den Abweg des Unrechts einschlägt, stirbt er. Der Prophet hat sicherlich dabei nicht gerade und nicht bloß an den wirklichen Tod und das bloße Leben gedacht; allein er läßt doch keineswegs durchblicken, daß er dieses „Leben“ und diesen „Tod“ über das irdische Leben hinausverlegt. — „Die Abtrünnigen“, ruft Hosea aus, „Tenne und Kelter sollen sie nicht laben und der Most sie täuschen“; „Wind säen und Sturm ernten sie; die Saat, nicht schießt sie; sprießt sie, so bringt sie kein Mehl; brächte sie's, sollen Fremde es verschlingen“ (8, 7. 9, 2). Kinderlosigkeit ist ihr Los (V. 11). Den Reuig-Umgekehrten, sagt Joel, gibt Gott „Korn und Most und Öl, daß sie sich des sättigen“ (2, 19). Die Verwarnungen, die Gott den Menschen zukommen läßt, beschreibt Amos (4, 7 ff.) so: „Ich entzog euch den Regen, als noch drei Monde zur Ernte, und auf eine Stadt ließ ich regnen, und auf eine Stadt nicht, ein Acker wurde beregnet, und ein anderer, unberegnet, verdorrte; zwei, drei Städte wanderten nach einer Stadt, Wasser zu trinken, und wurden nicht satt: doch ihr kehrtet nicht zu mir zurück, spricht der Ewige. Ich schlug euch mit Kornbrand und mit Rost, viele eurer Gärten und Weinberge und eurer Feigen- und Ölbäume fraß die Heuschrecke, doch ihr kehrtet nicht zu mir zurück, spricht der Ewige. Ich sandte wider euch die Pest, wie

in Mizrajim, ich tötete mit dem Schwerte eure Jünglinge samt euren gefangenen Rossen, so daß ich den Stank eurer Lager, und zwar in eure Nase aufsteigen ließ: doch ihr kehret nicht zu mir zurück, spricht der Ewige.“ Die „den Armen zertreten und Kornabgaben von ihm erpressen, und damit Häuser aus Quadern gebaut, die sollen sie nicht bewohnen, und anmutige Weinberge gepflanzt, die sollen nicht Wein davon trinken“ (5, 11). Als das Ziel stellt Michah auf (4, 4): „Ein jeder wohnt unter seinem Weinstock und seinem Feigenbaum und niemand schreckt.“ Weil die zurückgekehrten Exulanten für ihre Häuser sorgten, nicht aber für den Bau des Tempels, ruft ihnen Haggai (1, 10) zu: „Deshalb hält über euch den Tau zurück der Himmel, die Erde hält ihren Ertrag zurück; die Dürre rief ich über Land und Berge, über Getreide und Most, über Öl und was der Boden trägt, über Mensch und Vieh und alles, was die Hand bereitet.“ Vgl. 2, 17. Im Gegensatz Secharjah 8, 12: „Ungestörte Saat, der Weinstock wird seine Frucht geben, die Erde ihren Ertrag, die Himmel ihren Tau.“ Ebenso endlich Maleachi (3, 10): wenn sie redlich Zehnten und Hebe bringen, dann „öffne ich euch die Schleusen des Himmels, träufle euch Segen hernieder, mehr als genug, wehre von euch den Fresser ab, daß er euch nicht die Frucht des Bodens verderbe, und der Weinstock nicht unfruchtbar sei.“ Wir sehen also hier fast überall dieselben Verheißungen und Strafandrohungen, dieselben Bilder und Ausdrücke, wie im 3. und 5. Buche Moses'.

Mit den Hagiographen, wenn wir die historischen Schriften unter ihnen, einige wenige Psalmen und die Klagelieder ausnehmen, zieht sich bekanntlich die religiöse Betrachtung aus dem nationalen in das individuelle Leben, das wirkliche wie das seelische zurück; es ist nicht mehr die Nation, ihr Zustand und ihr Geschick, sondern das Individuum und dessen Seelenheil, über welches Aufschluß gegeben, Betrachtungen angestellt, Streitfragen erörtert werden. Aber auch auf diesem Gebiete bleibt die biblische Anschauung und Ausdrucksweise über die Vergeltung im Diesseits sich getreu. Allerdings sind es auch die Psalmen und mit ihnen das Buch Hiob, welche aufs klarste auf die Fortdauer der menschlichen Seele hinweisen[1]), und selbst in allgemeinen Umrissen das jenseitige Leben charakterisieren. Aber neben denselben macht sich überall die Überzeugung geltend, daß der Gerechte, sei er

[1]) Wir verweisen nur auf Psalm 16, 9—11. 17, 15; und Psalm 49.

auch der Schwächere und zurzeit Unterdrückte, doch durch die göttliche Gerechtigkeit gerettet, zu Frieden und glücklichem Leben gebracht, der Ungerechte, Hinterlistige, Gewalttätige verurteilt, bestraft wird und untergeht. Wir haben erst S. 110 die vielen Psalmen zitiert, in welchen dies kürzer oder breiter ausgeführt wird. Mit Fug und Recht ist deshalb bei der Anordnung des Psalmbuchs der erste Psalm gewissermaßen als Motto oder Summarium an die Spitze gestellt worden. Die Sprüche Salomonis geben auf die mannigfaltigste Weise mitten aus den Erfahrungen des wirklichen Lebens heraus den Gedanken wieder, daß alles Unrecht, alle Falschheit und Hinterlist, alle Gewalttat und Leidenschaft zu Verderben und Untergang ausschlägt, während die Gerechtigkeit, die Gottesfurcht, die Weisheit und Selbstbeherrschung triumphiert, zu Überfluß, Zufriedenheit und Ehre führt. Wenn auch das Buch Hiob zu seinem Endziel hat, zu zeigen, daß in den Geschicken des Menschen die strenge Gerechtigkeit nicht der einzige Faktor sei, sondern daß dieselben auch zur Prüfung, zur Entfaltung und somit zur Erziehung und Leitung „zum Lichte des Lebens" bestimmt sind, so führen doch alle Reden der Gegner Hiobs den Satz aus: der Ungerechte wird schon in diesem Leben bestraft, der Gerechte belohnt, was auch Hiob an sich gar nicht leugnet, sondern, um seine Unschuld zu verteidigen, nur behauptet, daß dieser Lehrsatz zur Erklärung der menschlichen Schicksale nicht ausreiche. Der Schluß des Buches bestätigt dies nur um so mehr, als Hiob einen Ersatz für seine erlittenen Verluste erhält, der diese an Umfang noch übertrifft. Wir enthalten uns hier der wörtlichen Anführungen, da jeder Blick in diese Bücher die Beweise in Menge liefert.

Wir glauben hiermit den vollständigen Beweis geführt zu haben, wie sich auch in dieser Anschauung alle Bücher der Heiligen Schrift in charakteristischer Weise begegnen und sich von der spätern Entwicklung entschieden abheben. Daher nur noch eine Bemerkung. An einer anderen Stelle haben wir nachgewiesen, daß die Wiederbelebung der Toten kein biblisches Dogma ist — selbst nicht im Buche Daniel[1]) — wir betrachten aber dieses Dogma, welches in der Tradition eine so nachhaltige Geltung gewann, gerade als einen Ausfluß der biblischen Ansicht von der Vergeltung im Diesseits, indem in dem zweiten irdischen Dasein die Ausgleichung aller noch vorhandenen Dissense vor sich gehen solle.

---

[1]) „Ausführliche Religionslehre", Bd. II, S. 242ff.

13. Die Verantwortlichkeit des Menschen.

In den Noten und Abhandlungen zum Westöstlichen Diwan sagt Goethe, nachdem er über die vielen Versuche, aus dem Hohenliede ein geordnetes Drama zu machen oder die Geschichte Ruths zu paraphrasieren, gesprochen hat: „Und so dürfte Buch für Buch das Buch aller Bücher dartun, daß es uns deshalb gegeben sei, damit wir uns daran, wie an einer zweiten Welt, versuchen, uns daran verirren, aufklären und ausbilden mögen.“ Dem tiefblickenden Dichter ist es gegeben, über die Flucht der Zeiten und den Wechsel der Ansichten in ihnen hinwegzusehen und das Gemeinsame aus ihnen herauszufinden. Diejenigen aber, die in einer bestimmten Richtung des Forschens und Suchens befangen sind, halten diese ihre Richtung für die allein gültige, in welche alle früheren Bestrebungen münden, und die daher für alle Zukunft die Urteilsmeinung feststellt. Nachgerade zeigt es sich aber dann, daß dies nicht der Fall sei, sondern daß sich wieder eine ganze Reihenfolge verschiedenartiger, ja entgegengesetzter Betrachtungsweisen eröffnet und Raum gewinnt. In diesem Sinne halten wir uns überzeugt, daß diejenigen, welche unbefangen und ernstlich die Reihe unserer Abhandlungen über die Einheit der Ideen in der Heiligen Schrift prüfen, den Irrtum derer erkennen werden, welche deren Bücher aus Stücken und Stückchen zufällig zusammengelesen und zusammengesetzt erachten, mit dem Aufwande großen Scharfsinns die Nähte aufsuchen und dabei das Alter jedes einzelnen Flickens erkennen wollen. Bei aller Geistesschärfe ist diesen Männern der Geist abhanden gekommen; denn über die Betrachtung aller Unebenheiten, die sich nach unserem heutigen literarischen Geschmack und Gewissen an den alten Schriftwerken entdecken lassen, haben sie den Blick in das Innere verloren, das Verständnis für den Geist, der diese Schriften geschaffen, der sie erfüllt und durch sie zum Ausdruck kommt, sowie die Erkenntnis, daß, wenn dieser Geist, diese einheitliche Anschauung, diese charakteristische Gedankenfolge in ihren Wurzeln, ihrem Stamm und ihren Ästen sich als unverändert, inmitten ihrer Entwicklung als immer dieselbigen erweisen, es auf Äußerlichkeiten nicht ankommen könne, welche während des langen Bestandes teils zufällig, teils absichtlich an dem alten Schriftdenkmal zu scheinbaren Auffälligkeiten und Widersprüchen geworden sind. Die Zeit, in welcher die Arbeit der kritischen

Auflösung und Zersetzung vor sich ging und die Pfade der Wissenschaft beherrschte, dürfte wohl, nach der Goetheschen Ansicht, wieder abgelöst werden durch die eifrige Betrachtung dessen, was den geistigen Inhalt der Heiligen Schrift ausmacht, inwieweit es sich in den verschiedenen Büchern ausprägt und wie es diese ein jedes nach seiner Weise charakterisiert. Daß auf diesem Wege die kritischen Erörterungen zunächst nur einen sekundären Platz erhalten, dann aber durch das Gewicht der geistigen Momente in eine ganz andere Bahn gelenkt werden müssen, ist einsichtlich. Wir haben uns deshalb nicht auf die allgemeinen Ideen beschränkt; wir haben diese in den realen Institutionen, von denen die Bücher der Schrift sprechen, wiedergefunden; wir sind selbst einzelnen Bezeichnungen und Worten nachgegangen, um uns von dem einheitlichen Charakter dieser Ideen, des ganzen Gedankeninhalts der Schrift zu überzeugen und allmählich, aber sicher, den Weg zu finden, auf welchem die Entwicklung innerhalb dieses Schrifttums vor sich gegangen. Abgesehen davon, daß viele andere Forscher auf demselben Wege noch wichtige Beobachtungen geben werden, sind wir selbst mit unserer Arbeit noch nicht zu Ende und fahren in derselben nach Kräften fort.

An den Gegenstand unseres letzten Artikels: „Die Vergeltung im Diesseits“ schließt sich folgerichtig: Die Verantwortlichkeit des Menschen. Eine so lebhafte und durchgreifende Vorstellung von der göttlichen Vergeltung, wie sie durch alle biblischen Bücher hindurch auf das nachdrücklichste und erschütterndste ausgesprochen wird, setzt schon von selbst den vollen Begriff der menschlichen Verantwortlichkeit voraus. Es kann doch nur der belohnt oder bestraft werden, welcher in seiner Willensfreiheit sich selbst bestimmend das eine tun, das andere lassen kann und eben durch diese Freiheit verantwortlich wird. Trotzdem muß es auffallen, wie in dem langen Zeitraum und bei so großer Verschiedenheit an Gegenstand und Form in den biblischen Büchern weder von Prädestination, noch von Fatalismus eine Spur vorhanden, selbst nicht in den Schriften, in welchen die Skepsis behandelt wird, während doch diese Anschauungen sowohl in den alten Mythologien, als auch im Christentum und Islam eine so große Rolle spielen. Dieses Phänomen, wir meinen das Fehlen der Prädestination und des Fatalismus, ist für die biblischen Bücher im höchsten Grade charakteristisch. Hierdurch ist uns auch das entschiedene Vorgehen des Gesetzes gegen jede Stern- und Wolken-

deuterei, Weissagungen aus den Eingeweiden der Opfertiere und Wahrsagerei allerart erklärlich, und daß selbst im mittelalterlichen Judentume die Astrologie und der kabbalistische Aberwitz nur einen verhältnismäßig geringen Anklang, dagegen stets einen lebhaften Widerspruch fanden. Frisch und voll übernimmt der Mensch der Bibel Israels die Verantwortlichkeit für sein Tun und Lassen. Er weiß sich aller Zeit dem richtenden und vergeltenden Gotte gegenüber, dem er die Antwort schulde auf die Frage, ob er recht oder unrecht getan? und diese Frage nebst der Antwort erweist eben, daß er, der Mensch, aus eigenem Willen gehandelt und deshalb verantwortlich sei. Schon auf den ersten Seiten der Heiligen Schrift wird dies klar ausgesprochen. Es wird dem Menschen die Fähigkeit zugesprochen, ein göttliches Verbot, eine Einschränkung seiner Sinnlichkeit, zu halten oder zu verletzen. Für das letztere wird er strafbar, wobei die Verlockung von außen („der Baum war gut zum Essen und eine Lust für die Augen") und die anwachsende Begierde von innen (symbolisiert durch die Schlange) die Rechtfertigung nicht enthalten. Solches wird ausdrücklich dem Kain erklärt (1. Mos. 4, 6): „Warum verdrießt es dich und warum senkt sich dein Antlitz? Nicht so? Wenn du gütig bist, trägt es sich, und wenn du nicht gütig bist, lagert vor der Tür die Sünde, nach dir ist ihr Begehren, du aber kannst herrschen über sie." Hier also ist der anschwellende Zorn und Haß als Rechtfertigungsgrund verworfen; der Mensch vermag seine Leidenschaft zu beherrschen, und diese entspringt aus der Grundstimmung des menschlichen Gemüts, über welche der Mensch ebenfalls Herr ist. Daraus ergibt sich die Verantwortlichkeit des Menschen, die Verdienstlichkeit oder die Strafbarkeit seines Handelns oder Unterlassens. So ist der Mensch Herr seiner selbst, nicht sündig von Geburt an, wenn auch „das Bilden des Herzens des Menschen von Jugend an zum Bösen geneigt ist" (1. Mos. 8, 21). Mitten in einem entarteten Geschlechte vermag er ein gerechter und fehlerfreier Mensch zu bleiben (6, 9), und mitten unter Götzendienern „mit Gott zu wandeln und vollkommen zu werden" (17, 1). Allerdings ist es die höhere Fügung Gottes, welche auch die menschlichen Angelegenheiten in ihrem Verlaufe zu bestimmten, vorausgedachten Zielen führt. Aber gerade hierdurch wird die Freiheit des Menschen bestätigt, weil dieser dabei von eigenen Motiven geleitet wird. Bei der Geschichte Josephs wird dies recht anschaulich gemacht: „Ihr zwar dachtet Böses wider mich, Gott

aber gedachte es zum Guten, am Leben zu erhalten ein großes Volk“ (50, 20, vgl. 45, 5). — Aus dieser Anschauung heraus wird in den Zehn-Worten selbst als Schluß das Verbot ausgesprochen, keine Begierde nach eines anderen Gut, welcher Art dies auch sei, in seiner Seele zu dulden, sondern es zu unterdrücken. Überall im Gesetze wird ein Unterschied gemacht zwischen dem absichtlichen Vergehen und dem aus Irrtum oder Fahrlässigkeit verübten. Der unabsichtliche Mörder wird durch das Internieren in eine der Freistädte bis zu dem Tode des jeweiligen Hohenpriesters, der absichtliche Mord mit dem Tode bestraft. Ob jemand aus Versehen sich verschuldet hat und erst später zur Kenntnis kommt, oder mit Bewußtsein die Tat vollbrachte, in beiden Fällen muß er die Schuld reuig bekennen, Ersatz leisten und ein Sündopfer bringen, im Falle absichtlicher Schuld aber ein Fünftel mehr von dem Werte des Veruntreuten und einen Widder zum Sündopfer, während im ersteren Falle ein Schaf genügte (3. Mos. 5). So hat also auch im Kultus die Verantwortlichkeit des Menschen in seiner Verschuldung und in der Aufhebung derselben durch reumütiges Bekenntnis, Wiedererstattung mit Aufgeld und Darbringung eines Sündopfers einen breiten Raum eingenommen, sowohl für das Individuum, als auch für die Gemeinde als Ganzes, wie z. B. vermittelst des Versöhnungstages. Es wird demnach überall der Unterschied zwischen der Übeltat „aus Versehen“ (שגגה, vgl. auch Jos. 20, 3. 9) und aus „böser Absicht“ (זדון, vgl. 5. Mos. 17, 12. 18, 22) gemacht, und es ist ein besonderes Ziel des Gesetzes, eine Verschuldung zu einer solchen „durch Versehen“ zu gestalten und diese zur Ausgleichung zu bringen (4. Mos. 15). Deshalb wird dann noch am Schlusse des Gesetzes eine feierliche Verkündigung erteilt über die natürliche Freiheit auch des Israeliten, zu tun und zu lassen nach dem oder wider das Gesetz, in den heiligsten religiösen und sittlichen Gefühlen oder deren Gegenteil, aber auch über dessen Verantwortlichkeit, da seiner Wahl Lohn oder Strafe, „Leben oder Tod, Segen oder Fluch“ folgen werde (5. Mos. 30, 19. 20). —

Auf diesem Grunde baut sich dieselbe, klar formulierte Ansicht in allen anderen Büchern der Schrift auf; sie ist überall vorausgesetzt und als selbstverständlich betrachtet. Die große prophetische Frage an die Nation, an deren Fürsten, Priester und Volk stützt sich allerorten auf den Grundsatz der Verantwortlichkeit, in welcher die Nation und alle Individuen in bezug auf

die Anbetung des einzigen gestaltlosen Gottes und in bezug auf die von ihm ausgegangenen moralischen und sozialen Gesetze stehen; in welcher sie das Urteil und Strafgericht, sowie dereinst die Wiederherstellung nach ihrer Umkehr verdienen und zu erwarten haben. Auch in den geschichtlichen Büchern wird in Glück und Mißgeschick die Verantwortlichkeit auf die Schultern der handelnden Personen gelegt; Aufsteigen und Niedergang erfolgen nach den Handlungen der Menschen, deren Verantwortlichkeit durch das volle Bewußtsein, zu welchem sie gebracht werden, bestärkt wird. Fügen wir daher nur noch einige Züge aus den Hagiographen hinzu. Der im Pentateuch so stark hervorgehobene Unterschied zwischen Versehen (שגגה) und böswilliger Absicht (זדון) wird im 19. Psalm nachdrücklich betont. Der Sänger bittet, ihn von den ihm verborgenen Verirrungen, d. h. aus Irrtum und Versehen begangenen, freizusprechen, da es so schwer sei, sie einzusehen. Es ist offenbar, daß er für diejenigen Irrungen, die ihm zum Bewußtsein kommen, den gesetzlichen Weg kennt, sonst würde er zuerst von diesen freigesprochen zu werden gewünscht haben. Diesen gegenüber fleht er auch um Unterstützung, dem Frevelmute fern zu bleiben, damit er tadellos und von schwerer Missetat freibleibe. Interessant ist es nun, daß Kohelet 5, 5 gewarnt wird, nicht allzu leicht etwas für einen „Irrtum", aus Versehen geschehen, zu erklären und damit zu entschuldigen, weil dies vor Gott doch nicht helfen könne. Daß jeder für sich verantwortlich sei und selbst der Bruder den Bruder nicht zu lösen vermöge — man denke an die Lösungspflicht des Verwandten in materiellen Dingen — spricht Psalm 49, 8 aus. Im allgemeinen waltet die Ansicht vor, daß von „Irrungen" das Unglück zurückbringe (Ps. 119, 67), der Frevelmut aber in dem Trotz des Herzens bestehe, der nur durch den Untergang getilgt werde (vgl. Obad. 1, 3. Jer. 49, 16. 50, 31). Die Verantwortlichkeit des Menschen, das bezeugen sehr viele Psalmen, kommt besonders dadurch zu Gefühl, daß er sich von dem Bewußtsein der Schuldhaftigkeit tief niedergebeugt fühlt, wovon er sich erst durch ein reumütiges Bekenntnis aufrichten könne (z. B. 32, 3. 38, 7. 51, 5). Damit, daß die Menschen nicht an ihre Verantwortlichkeit und sich von dem Gerichte Gottes frei glauben, bricht die Überflutung des Bösen herein (Ps. 14). — In dem Streite, der im Buche Hiob durchgefochten wird, wird die Verantwortlichkeit des Menschen für seine Handlungen von den Gegnern Hiobs als Grundlage ihrer Angriffe betrachtet. Hiob

ist zwar hiermit einverstanden, will aber diese Verantwortlichkeit dadurch verringern, daß er den Menschen als schwach, flüchtigen Daseins, gebrechlich und mit mühseliger Arbeit beladen hinstellt, und daß der Vollkommenheit Gottes gegenüber selbst höhere Wesen als die Menschen nicht gerecht und fleckenlos seien (4, 17. 7, 1 ff. 9, 1 ff. und anderen Stellen). Im Grunde ist dies nichts anderes, als die alte Unterscheidung zwischen Versehen und Frevelmut. Denn was der Mensch aus Schwäche und Ermüdung und anderen mildernden Umständen tut, gehört nicht in die Kategorie des Frevelmuts, und der allwissende und allgerechte Gott unterscheidet am sichersten, was in jene und was in diese gehört.

14. Die Institution des Opferkultus.

Wir verfolgen in dieser Reihe von Artikeln, wie wir bereits wiederholt bemerklich gemacht, einen zweifachen Zweck. Zuerst wollen wir die Überzeugung schaffen und befestigen, daß die gesamten biblischen Schriften durch die Einheit der sie erfüllenden Ideen, durch die Einheitlichkeit ihrer Anschauung, ihrer Lehren und Institutionen dem Judentume in allen Phasen seiner Entwicklung einen festen religiösen und sittlichen Unterbau geben, der ganz unabhängig ist von allen Fragen und Resultaten der Kritik über Abfassung und Zusammensetzung der einzelnen Bücher. Alsdann aber suchen wir nachzuweisen, daß die bisherige Kritik, indem sie sich allein an Äußerlichkeiten, an Unebenheiten der Form, an Widersprüche, Verschiedenheiten und andere auffällige Momente in den äußerlichen Angaben, die sie mehr oder weniger tendenziös aufsuchte und betonte, hielt, hingegen den Geist, die Gedanken, den inneren Zusammenhang, selbst die geistige Bedeutung in der Form vernachlässigte, völlig irregegangen ist, was sich denn auch durch die einander widersprechenden und verneinenden Resultate der einzelnen Kritiker und durch die sich selbst überstürzende Hypothesensucht, welche in dieser Methode ihre Nahrung findet, genügend erweist. Wir glauben daher, daß die biblische Kritik noch einmal von vorn anfangen müsse, und zwar auf dem Boden, den wir hierzu ebnen und anzubauen streben, ausgehend nämlich vom Geiste, von der Anschauung, von den Ideen und erst von diesen aus die formalen Schwierigkeiten beurteilend. Wir wissen sehr wohl, daß wir hiermit vielen Gelehrten unserer Zeit kein Wohlgefallen abgewinnen, auch jüdischen, welche

sich kopfüber in diese moderne Kritik gestürzt haben, wo man nicht allzu schwer Lorbeeren zu pflücken glaubt und sich das Ansehen der Freisinnigkeit zu verschaffen meint. Über den Zwiespalt, in welchen sie hierdurch mit ihren theologischen Funktionen und Reden geraten, schlüpfen sie leichten Gewissens hinweg. Aber vor der wissenschaftlichen Wahrheit, vor der echt wissenschaftlichen, gilt das Vorurteil des Freisinns ebensowenig wie das Vorurteil der Orthodoxie. Wir für unsere Person können uns darauf berufen, daß wir von Beginn unserer biblischen Arbeiten an denselben Weg beschritten und konsequent verfolgt haben.

Indem wir nun die Institution des Opferkultus in unsere gegenwärtige Betrachtung hereinziehen, ist es unsere Absicht, von zwei Fragen abzusehen, die sonst mit ihm verbunden sind. Nämlich zuerst von der Symbolik des mosaischen Opferkultus, deren Verständnis und allmählichem Erlöschen, da wir, außer in unserem Bibelwerke, erst oben S. 45 ff. über dieselbe ausführlich gehandelt haben. Alsdann übergehen wir auch die jetzt so häufig ventilierte Frage über das Alter des Priester- und Opferkodex, wie man auch seit alters das dritte Buch Moses' תורת כהנים und תורת קרבנות nennt. Vielmehr sind es zwei eigentümliche Erscheinungen, die uns beschäftigen sollen, weil sie auch ihrerseits den einheitlichen Charakter, die einheitliche Anschauung aller biblischen Schriften so recht markieren. Die eine ist: die völlige Abwesenheit des Gebetkultus, wie sie während des ganzen Zeitraums, den die biblischen Bücher bespannen, sich kundgibt. Dies ist von verschiedenen Seiten her merkwürdig und sehr bezeichnend. Denn vor allem wurde gerade vom israelitischen Volke und seinen Schriftstellern das Gebet und die Hymnologie in vorzüglicher Fülle und Herrlichkeit entfaltet und gepflegt, so daß das biblische Gebetwort zur Gebetsprache der ganzen Menschheit geworden, und für alle Zeiten dem menschlichen Herzen zum Ausdruck dessen dient, was es vor seinem Gotte auszusprechen sich gedrungen fühlt. Wir brauchen hierbei nicht erst auf die Psalmen hinzuweisen, wie sie in dem Psalmbuch zusammengestellt sind, und die gewiß nur eine Auslese aus einer großen Masse vorhandener darstellen. Hymnen und Gebete finden wir seit ältester Zeit angeführt oder angedeutet; schon die Erzväter „rufen den Namen Gottes an"; Jakobs Gebet wird wörtlich angeführt, so auch Moses' (4. Mos. 12, 13); das Lied am Ufer des Roten Meeres, der Gesang Moses', das Siegeslied der Deborah, der Dankpsalm Davids

(1. Sam. 22), das Gebet Hiskias in seiner Krankheit (2. Kön. 20, 3ff.) werden auch von den historischen Schriften wiedergegeben und die Autoren, wie Esra, Nehemia, Daniel lieben es, Gebete einzustreuen. Auch die Propheten schließen bisweilen ihre Reden mit einem Hymnus (Jesaias 12). Aber auch im Tempel selbst wurde gebetet. Dafür zeugt z. B. das Beten Hannas (1. Sam. 1, 10ff. 2, 1ff.), vor allem das Gebet Salomos 1. Kön. 8, 22. Wenn auch die Kritik dieses Gebet dem Salomo absprechen will, so bezeugt es doch, daß es in Israel zum Brauche geworden, in den Tempel zu gehen und daselbst zu beten, sei es in allgemeinen Nöten, z. B. bei Niederlagen, Dürre usw., sei es „ein jeglicher mit der Plage seines Herzens“ (V. 38); wird doch selbst der „Fremde“ in dieses Haus kommen und in ihm beten (V. 41 ff.). So geht auch der König Hiskia in seiner Bedrängnis in den Tempel und betet daselbst (2. Kön. 19, 15 ff.). Ja, einige Stellen bezeugen sogar, daß man „viel betete“, so Jes. 1, 15. Koh. 5, 1. Demungeachtet stimmen alle biblischen Schriftsteller darin überein, daß sie einen wirklichen und regelmäßigen Gebetkultus nicht kennen. In dem mosaischen Gesetze wird dem Opferkultus nur die Formel des Priestersegens und des bei Darbringung der Erstlinge und Zehnten zu rezitierenden Bekenntnisspruches eingefügt. Die im siebenten Abschnitt der Mischna Thamid gegebene Anführung des Psalms, welchen die Leviten an jedem Tage der Woche nach Darbringung des Opfers sangen, widerspricht in ihrer Dürftigkeit dem nicht, sondern bestätigt erst recht unsere Wahrnehmung. Die einzige Stelle, die von einer regelmäßigen Verrichtung von Gebeten in der biblischen Zeit spricht, ist Daniel 6, 11. Es ist jedoch aus derselben nicht ersichtlich, daß damit mehr als ein persönlicher Brauch Daniels bezeichnet werde, und bezieht sich jedenfalls auf eine Zeit, während derer der Tempel und der Opferkultus in ihm nicht bestand, nämlich auf das babylonische Exil. Daß während der letzten Periode des zweiten Tempels sich die Anfänge eines regelmäßigen Gebetkultus entwickelten, ist bekannt; aber man schuf hierzu neben dem Tempel eine besondere Betstätte, die Synagoge, und dieser Einrichtung lag zunächst das Bedürfnis der Lehrvorträge zugrunde. Als nun der Tempel in Trümmer gefallen, hielt man fest an der alten Vorstellung, daß der Opferkultus nur an dieser Stätte vorgenommen werden dürfe, wies einige schwache Versuche, ihn anderweitig zu erhalten, entschieden ab, gab ihn vielmehr gänzlich auf, indem man seine Wiederherstellung auf

die Zeit des Messias verlegte, setzte an seine Stelle den Gebetkultus, indem man sogar bald zu der Ansicht kam, daß das Gebet noch größeren Wert als das Opfer habe. Dieser merkwürdige Vorgang, aus welchem der Gebetkultus als Vorbild für alle anderen Religionen hervorging, erweist erst recht, daß in der biblischen Zeit ein Gebetkultus nicht bestanden hatte. — — Die Institution der Tieropfer wird von der Heiligen Schrift als eine der ältesten Bräuche im Menschengeschlecht und bald nach der Darbringung von Opfern aus dem Pflanzenreiche entstanden, bezeichnet (1. Mos. 4, 3); auch nach der Sintflut sofort wieder in Ausführung gebracht (8, 20); und so stellen auch noch die jüngsten biblischen Autoren den Bestand des Opferkultus ganz nach dem mosaischen Gesetze fest (Esr. 3, 2 ff. 8, 35. Neh. 10, 34). Allerdings wird die Frage über die religiös-sittliche Bedeutung der Opfer oft ventiliert. Wenn schon jede symbolische Handlung mit der allmählichen Verwischung ihres symbolischen Gedankens geeignet ist, zur bloßen Form zu werden, so kommt bei den Opfern hinzu, daß mit ihnen ein materielles Opfer verbunden war, so daß diese Hingabe materiellen Besitzes an sich als eine verdienstliche Handlung angesehen werden konnte, welche unsittliche Taten decke. Daher die oftmaligen Äußerungen der Propheten und Sänger gegen alle heuchlerischen Opfer, die ohne aufrichtige Gottesfurcht und trotz gewalttätigen und frevelhaften Tuns dargebracht werden. Hiermit beabsichtigten sie aber keineswegs die Opfer abzuschaffen, den Opferkultus aufzuheben. Sie verlangten nur, daß Gerechtigkeit und Mildtätigkeit vorangingen, und wollten die Überzeugung einschärfen, daß Gott an den Opfern kein Wohlgefallen habe, wenn sie nicht mit Herzensreinheit und wahrhafter Gottesverehrung verbunden sind. Derselbe Samuel z. B., der zuerst in der Schrift ausruft: „Hat der Ewige Gefallen an Ganzopfern und Schlachtopfern wie an Gehorsam gegen die Stimme des Ewigen? Siehe! Gehorsam ist besser denn Opfer, Aufmerken denn der Widder Fett!“ (1. Sam. 15, 22), erklärt es doch für ein schweres Vergehen, als Saul ohne priesterliche Mitwirkung Opfer darbrachte (13, 13). In seiner ersten Strafrede donnert Jesaias gegen das Übermaß der Opfer, die von ausgesuchtester Beschaffenheit in Fülle dargebracht werden; aber es sind eben die heuchlerischen Opfer, die mit frevelnden, blutgetränkten Händen dargebracht werden, welche er verurteilt (1, 11 ff.). Auch Jeremias verwirft die Opfer ohne Treue für die Lehre (6, 20, besonders 7, 21. 14, 12).

Dennoch schildert er gern die Darbringung der Opfer, wenn Israel gesetzestreu ist, namentlich den Sabbat halte (17, 26) und wie nach Wiederherstellung Israels der Opferdienst nach dem Gesetze wieder eingeführt werde (33, 18). Die späteren Propheten malen es gern als die Zukunft aus, wie Jesaias II., daß viele Nationen sich zum Ewigen bekennen, nach dem Heiligtume kommen und Opfer darbringen werden, und „ihre Ganzopfer und Schlachtopfer werden zum Wohlgefallen sein auf meinem Altare", ja es werden von den glaubens- und gesetzestreuen Fremden „Priester und Leviten" genommen werden, um im Hause des Herrn zu dienen (56, 7. 66, 21). In seinem Buche über den zukünftigen Tempel handelt Ezechiel ausführlich auch über die Opfer (43, 18 ff.). Am Schlusse seiner Prophetie sieht Secharjah alles in Jerusalem geheiligt und alle Opfernden werden rein und geheiligt sein (14, 21). Noch der letzte Prophet Maleachi eifert gegen die schlechte Beschaffenheit der Opfer (1, 7 ff.) und verkündet, daß dereinst „angenehm sein wird dem Ewigen die Opfergabe Judas und Jerusalems, wie in den Tagen der Vorzeit und wie in den früheren Jahren" (3, 4). In den Psalmen wird öfters gegen die Opfer als bloße Förmlichkeit oder in dem Gedanken dargebracht, daß Gott damit ein Dienst geleistet werde, gesprochen und sogar ironisiert. Aber nicht minder kommt die Sehnsucht nach dem Heiligtum, nach den Festen, die darin gefeiert werden, zum Ausdruck, und mitten im Jubelgesang fehlt es auch nicht an dem feierlichen Aufzug der Opfer (z. B. 20, 4. 42, 15. 43, 4. 66, 13. 15. Ps. 84. 116, 17. 118, 27[1]). — Auch das Buch Hiob betont die Darbringung der Opfer (1, 5. 42, 8).

Die zweite Eigentümlichkeit an dem israelitischen Opferkultus, die wir hier nachdrücklich hervorheben wollen, ist die ganz besondere Einfachheit, die in demselben festgehalten wurde. Hierdurch unterscheidet sich der israelitische Opferkultus in entschiedenster Weise von allen Riten der alten Völker. Zunächst gehört hierher, daß nur vier Arten zu Opfertieren gebraucht werden durften: Rinder, Schafe, Ziegen und Tauben[2]). Wer die zahllosen Opfergegenstände des Heidentums, wie Pferd, Schwein, Esel,

[1]) Ein merkwürdiges Beispiel beider Strömungen gibt Ps. 51, wo ein zerknirschter Geist als das Gott wohlgefällige Opfer bezeichnet wird, ein Exulant aber Vers 20, 21 hinzufügte, um die Opfer zu rehabilitieren.

[2]) Die Tradition stellt fünf Arten auf, indem sie Turtel- und junge Tauben besonders zählt (Maim. מעש' הקרבנ' I, 1), dann aber müßte man noch mehrere Unterschiede, z. B. zwischen עתודים und שעורים machen.

Krokodil, Habicht, Huhn, Hirsch, Eber, Hund und sogar Mensch erwägt, wie sie ringsum bei den alten Völkern zur Verehrung der Götter dargebracht wurden, und zum Teil den Israeliten ebensogut zu Gebote standen, wie den anderen, wird sich dieser Beobachtung nicht entziehen können. In gleicher Weise waren die Opferarten höchst einfach. Es sind eigentlich nur zwei: עולה mit der Nebenart שלמים (oder זבחים), verbunden mit Speis- und Trankopfern, und חטאת mit der Nebenart אשם ohne Speis- und Trankopfer[1]). Auch zu den Speis- und Trankopfern werden nur die einfachsten Bestandteile genommen: Mehl, Öl und Wein, wozu noch Salz und Weihrauch kamen. Daß die Opfertiere fehlerfrei sein mußten, lag in der Natur der Sache, weil sie sonst zur Vermittlung des Menschen mit dem allheiligen Gotte untauglich und überhaupt gegen die Ehrfurcht vor Gott gewesen wären. Nicht minder war der ganze Opferritus sehr einfach und anschaulich, und dabei dem Opfernden, wie dem Priester die Verrichtung angewiesen[2]). Schon daß von den Opferhandlungen jede Art von Wahrsagerei, von Ausdeutung der Eingeweide usw. aufs strengste ferngehalten war, mußte den Akt vereinfachen. Ganz anders in den anderen antiken Religionen; überall der verwickeltste, mannigfaltigste Ritus, der tausend Forderungen in den verschiedenartigsten Beziehungen zum Opferakte stellte, und in eine Verschiedenartigkeit ausartete, die z. B. selbst in Athen für jedes Familiengeschlecht hundertfältige eigengeartete Bestimmungen enthielt, deren Kenntnis sich in den Geschlechtern forterbte. Hierzu kommt endlich die strengste Vorschrift, daß nur in dem einen bestehenden Heiligtume geopfert werden durfte — während die Tempel und Altäre bei den heidnischen Völkern zahllos waren, über alle Teile aller Länder zerstreut — und die für eine ganze Nation verhältnismäßig sehr geringe Zahl der offiziellen Opfertiere: täglich zwei Lämmer, am Sabbat noch zwei Lämmer, am Neumondstage, an den sieben Tagen Peßach und am Tage des

[1]) Auch hier zählt die Tradition alle vier Opferarten einzeln auf, vgl. Maim. a. a. O. I, 2.

[2]) Dem Opfernden fiel zu: 1. הסמיכה das Handauflegen auf den Kopf des Tieres, 2. השחיטה das Schlachten des Tieres, 3. הפשטה das Abziehen des Felles, 4. הנתיחה die Zerstückelung des Tieres und das Abwaschen der Eingeweide und Extremitäten; der Priester dagegen hatte zu vollziehen: 1. הזריקה das Sprengen des Blutes, 2. die Zurüstung der Hölzer und des Feuers und die Ausbreitung der zu verbrennenden gesalzenen Stücke auf den Hölzern.

Wochenfestes zwei junge Stiere, ein Widder und sieben Lämmer, am Drommetenfest ein Stier, ein Widder und sieben Lämmer, ebenso am Versöhnungstage (ohne die Neumondsopfer), an den sieben Tagen des Laubhüttenfestes zwei Widder, vierzehn Lämmer und zusammen siebzig Stiere, am achten Tage ein Stier, ein Widder und sieben Lämmer. Dies war alles. Erwägt man nun, daß all diese einfachen Einrichtungen in dem israelitischen Opferkultus sich streng aufrecht erhielten und die Entwicklung des Nationalreichtums keinen Einfluß darauf übte, ihn in reicheren und mannigfaltigeren Formen zu entwickeln, so werden wir einen besonderen Charakter darin zu finden uns genötigt sehen. Es wird dies sich einem jeden aufdrängen, wenn er z. B. bei Flavius Josephus in dessen „Jüdischen Altertümern", Buch III, Kap. 9 und 10 das ganze Opfergesetz in wenigen Seiten dargestellt findet, und Josephus war selbst aus dem Priestergeschlechte und hatte den Tempel noch in seiner ganzen Blüte gesehen. Und gehen wir nun von Josephus aus rückwärts durch die biblischen Schriften, so finden wir nirgends eine Abweichung oder Abänderung — bei Ezechiel ist es nur Nebensächliches, immer jedoch in denselben Normen — und alles, was sich bei den Israeliten Andersgeartetes einstellt, wird sofort als Abfall und Götzendienst bezeichnet, das dem echten Kultus wieder weichen mußte, sobald eine Umkehr eintrat. Daß bei außerordentlichen Gelegenheiten, z. B. bei der Tempelweihe, die Zahl der Opfertiere ad libitum vergrößert wurde, versteht sich von selbst. Sonst stoßen wir, was Opferarten, Opfertiere und andere Formen betrifft, immer auf dieselben Bezeichnungen und Ausdrücke. Wir wollen nur ein nebensächliches Beispiel anführen: ein ganz in Rauch aufgehendes Opfer, sei es Speis- oder Tieropfer, wird auch כליל benannt, und wir finden diesen Ausdruck im Gesetze 3. Mos. 6, 15. 16, im Segen Moses' 5. Mos. 33, 10, im geschichtlichen Buche 1. Sam. 7, 9 und im Psalm 51, 21.

10. Josephus und die Tradition.

I.

Das neuere Judentum beruht auf dem rabbinisch-talmudischen, und dieses auf dem biblischen. Um so wichtiger ist es, dieses zweite, gewöhnlich das traditionelle Judentum genannt, indem es kühn über dreizehn Jahrhunderte hinweg eine Brücke von den Männern der großen Versammlung zu den Propheten, von diesen zu den Ältesten, von diesen zu Josua bis Moses am Sinai schlug, in seiner Entwicklungsgeschichte, seinem Wesen und seiner Tendenz zu erkennen und ins klare zu bringen. Gewiß ist für diese Entwicklungsgeschichte in der neueren Zeit schon vieles geschehen; aber die Arbeiten bezogen sich doch mehr auf die äußere Geschichte, auf die Männer, welche die lange Kette der Talmudweisen bildeten, deren Lebensstellung und Wirksamkeit, als auf den eigentlichen Inhalt sowohl des traditionellen Gesetzes, als auf den in der Agada zum buntfarbigen Ausdruck gekommenen Gedankeninhalt. Und doch ist dies für das Verhältnis des jetzigen Judentums zum traditionellen von großer Bedeutung, insbesondere wann und wie sich ein Brauch gebildet und gesetzt hat, der später im Talmud zur Ausgestaltung und zur autoritativen Feststellung gekommen. Es ist selbstverständlich, daß der Talmud selbst den meisten Stoff hierzu liefert, da er eben die Diskussion über die zahllosen Detailfragen in kurzen Zügen gewissermaßen protokollarisch bringt, Diskussionen, welche die Bräuche in verschiedenartigster Gestalt zeigen, bis eine Entscheidung getroffen worden, die jedoch meist sich erst später herausgebildet hat. Da ist denn auch noch ein Hilfsmittel vorhanden, das uns gerade in die Zeit vor dem Falle Jerusalems versetzt, wo das ganze Gesetz noch in der praktischen Ausführung war, soweit es eben damals schon bestand, in diese Zeit, wo um des Gesetzes willen ein starker Parteikampf zwischen den

Trägern der Tradition, den Pharisäern, und den Gegnern derselben, den Sadduzäern, stattfand. Das gerade damals durch Hillel und Schammai auf festere Basis gestellte traditionelle Gesetz hatte also noch um seine Existenz zu kämpfen, um den Platz, den es im Leben des Volkes einnehmen sollte. Dieses Hilfsmittel sind die Schriften des Flavius Josephus, der namentlich in seinen „Altertümern", in seiner Streitschrift gegen Apion und in seiner Lebensbeschreibung die vielfältigste Gelegenheit hatte, über die Satzungen und Bräuche seiner Nation zu sprechen. Indes ist dies doch nicht in dem Maße der Fall, wie man es wünschen möchte, da er sich einerseits vorzugsweise mit dem beschäftigt, was in der Bibel enthalten ist, anderseits, wie das so oft geschieht, die Gegenwart mit ihren Eigentümlichkeiten als bekannt voraussetzt. Jedenfalls gibt jedoch eine genauere Prüfung eine nicht zu verachtende Ausbeute. Josephus war Schriftgelehrter und Pharisäer und bezeugt wiederholt seine Strenggläubigkeit. Wir haben es also hier nicht mit einem Gegner der Tradition zu tun, und seine Bemerkungen, wenn auch bisweilen oberflächlich, haben deshalb volles Gewicht[1]). Man erinnert sich vielleicht, daß wir schon früher mit Hilfe der Berichte des Josephus nachgewiesen haben, wie in zwei wichtigen Punkten in der Zeit vor dem Falle Jerusalems eine viel strengere Praxis stattgefunden, als das traditionelle Gesetz nachher festgestellt hat, so daß dasselbe eine Entwicklung zur milderen und vernunftgemäßeren Praxis bezeugt; es sind dies: die Erlaubnis des kriegerischen Kampfes gegen den Feind auch am Sabbat, und die Grenzen für die Ausführung plastischer Kunstwerke seitens der Juden. Wir können deshalb diese beiden Momente hier übergehen und wollen einige andere wichtige Punkte ins Auge fassen.

Hinsichtlich des Gebetes äußert sich Josephus (Altert. 4, 13): „Zweimal des Tages, morgens, wenn der Tag anbricht, und abends, wenn man schlafen gehen will, soll man Gott für die Wohltaten preisen, die er den aus der Gefangenschaft Ägyptens Erlösten erwiesen hat, denn nichts ist billiger, als das man Gott für die von ihm empfangenen Wohltaten Dank sage und ihn dadurch

---

[1]) Bereits vor mehr als 25 Jahren machten wir auf diesen Gegenstand aufmerksam und veranlaßten den Dr. M. Duschak zur Abfassung seiner Schrift „מר דרור Josephus Flavius und die Tradition. Wien, Schloßberg, 1864". Dieselbe hat jedoch nicht die verdiente Beachtung gefunden.

geneigt mache, uns neue Wohltaten zu erweisen.“ Es steht dies im Widerspruch mit der talmudischen Feststellung dreier täglicher Gebetszeiten, welche darauf gegründet wird, daß jeder der drei Erzväter eine dieser Gebetszeiten angeordnet habe, oder daß die große Versammlung sie den Patriarchen entlehnt hätte. Bekanntlich hat Rabbi Josua die Ansicht gehabt, daß diese drei Gebete mit Beziehung auf die Opfer, welche das Gebet ersetzen sollte, angeordnet seien, so daß also das dritte Gebet erst nach dem Aufhören der Opfer, also nach der Zerstörung des Tempels eingeführt worden. Josephus bestätigt also diese letztere Ansicht. Man kann hiergegen sich noch auf Daniel 6, 11 berufen, der „drei Male des Tages auf seinen Knien kniete und betete“. Allein wer die Stelle im Buche Daniel genauer prüft, erkennt, daß daselbst von einem persönlich von Daniel für sich gebildeten Brauche gesprochen wird, so daß auf eine Allgemeinheit desselben nicht geschlossen werden dürfe. Bestimmte Schlüsse auf die schon damals üblichen Gebetstücke kann man aus den Worten des Josephus nicht ziehen, nur zeigen sie, daß schon damals die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten sich durch die Gebete zog und als Pflichtinhalt des jüdischen Gebetes betrachtet wurde. Jedenfalls hatte sich zu Josephus' Zeit die Gebetordnung, welche in talmudischer Zeit ausgestaltet wurde, noch lange nicht herausgebildet. Dagegen bestätigt Josephus den Gebrauch eines Tischgebetes (Altert. 12, 2). — Was den Sabbat betrifft, so sagt Josephus: der siebente Tag in jeder Woche ist zur Unterweisung in unseren Lehren und Gebräuchen bestimmt, damit die Gesetze, deren Befolgen uns vor Sünden bewahrt, ebenso wie alle anderen Wahrheiten ihre volle Beherzigung finden. Ferner sagt er: wir hören das Gesetz nicht nur ein oder zwei oder einige Male des Jahres, sondern wir sollen uns nach seiner Vorschrift je am siebenten Tage der Arbeit enthalten, um das Gesetz zu hören und es genau zu erlernen. (Altert. 16, 2, Gegen Apion 18.) Hier hören wir allerdings den Schüler des Pharisäismus, der die erhabene Tendenz des Sabbats nach der Bibel einseitig auf das Studium des Gesetzes beschränkt. Wird doch in J. Meg. 75 מקרא קדש mit „Vorlesung aus der Thora“ übertragen. Bestätigt also Josephus, daß damals an jedem Sabbat die Vorlesung aus der Thora stattfand, so ist doch seine Bemerkung antitraditionell, daß auch die Schriften Daniels vorgelesen würden, so daß dieser also noch zu den Propheten gezählt wurde. — Nach Josephus

wird am Peßachfeste sieben Tage ungesäuertes Brot gegessen, so daß er nichts von der traditionellen Auffassung des בערב תאכלו מצות weiß. Ebensowenig kennt er für das Schabuotfest die Bedeutung, daß an diesem Tage die Zehn-Worte auf Sinai verkündet worden. Auch den Anfang des Jahres mit dem Monat Tischri ignoriert er und läßt das Jahr nach dem biblischen Gebot mit Nissan anfangen. Überhaupt sagt er von der Feier des Neujahrs, Rosch haschanah, so gut wie gar nichts, da er nur des Opferns am ersten Tage des siebenten Monats erwähnt. Da er sich sonst so streng an die Bibel hält, muß man schließen, daß zu seiner Zeit das Schopharblasen noch keine kultuelle Bedeutung hatte, sondern nur das Versöhnungs- und Laubhüttenfest ankündigen sollte. Indes auch vom Versöhnungstage sagt Josephus nichts weiter, als daß man am zehnten Tage des Monats Tischri bis zum Abend faste, obschon aus anderen Quellen die außerordentliche Feier dieses Tages zu jener Zeit sicher bezeugt ist. Am meisten in Widerspruch befindet sich Josephus mit der Tradition hinsichtlich des Laubhüttenfestes, so daß man zu der Zeit des ersteren die biblischen Vorschriften ganz anders verstanden haben muß, als im traditionellen Gesetze. Das Aufschlagen von Hütten versteht Josephus nur als eine Vorbereitung auf die Winterkälte und פרי עץ הדר erklärt er mit Früchten des Pfirsichbaumes (Altert. 3, 10, 4). An einer anderen Stelle gibt er an, daß mit dem Feststrauß auch „Zitronen" getragen wurden, wie aus der bekannten Geschichte, daß das Volk den Alexander Jannai, weil er beim Opfer am Laubhüttenfeste das Wasser auf den Boden gegossen, mit Zitronen beworfen habe, hervorgeht. Das Etrog erwähnt er nicht. Wir müssen daraus schließen, daß die Gebräuche am Laubhüttenfeste zur Zeit des Josephus noch nicht in talmudischer Form stattfanden, sondern an die Auffassung des Nehemia anknüpften. Nicht minder widerstreitet die Auslassung des Josephus über die von der Thora vorgeschriebene Vorlesung des Gesetzes am Laubhüttenfeste je alle sieben Jahre den talmudischen Mitteilungen. Er sagt (Altert. 4, 8, 12): „Wenn das Volk je nach sieben Jahren am Laubhüttenfeste sich zum Opfer versammelt, soll der Hohepriester auf einem erhöhten Orte das Gesetz vorlesen." Nach der Mischna fand die Vorlesung nicht an dem genannten Feste, sondern am Schlußfest statt. Nach dem Wortlaute des Josephus gab es eine viel umfänglichere Vorlesung, als worauf sie die Mischna Sota 41 beschränkte.

Nach der Mischna vollzog der König diese Vorlesung und der Hohepriester reichte ihm die Thora. Indes liegt hierin kein Widerspruch, da es zu Josephus' Zeit keinen König mehr gab.

II.

Aus dem Gebiete des Eherechts weiß der Sachverständige, daß über mehrere Punkte desselben auch noch im Talmud verschiedene Ansichten herrschten. Um so interessanter sind die Bemerkungen des Josephus, weil sie uns zeigen, wie die betreffenden Satzungen zur Zeit des zweiten Tempels verstanden und geübt wurden. Hinsichtlich der Polygamie ist es zweifellos, daß sie zur genannten Zeit bei den Juden völlig statthaft war. Josephus sagt: „Es ist bei uns väterliche Sitte, daß ein Mann zu gleicher Zeit mehrere Frauen hat." (Altert. 17, 13, 1 u. a. a. O.) Hierüber war man später in den babylonischen und palästinensischen Schulen ganz verschiedener Meinung. In jenen meinte Rabba b. Joseph (337—351), es stehe dem Manne frei, so viele Weiber zu nehmen als ihm beliebt, vorausgesetzt, daß er imstande ist, sie alle zu ernähren. Dagegen lehrte Ami Hakohen in Tiberias: „Wer zu seinem ersten Weibe ein zweites nimmt, muß jenem den Scheidebrief geben und die Ketuba auszahlen." Die Halacha hat der babylonischen Anschauung zugestimmt. Wenn wir diesen Ausspruch des palästinensischen Gelehrten mit der bekannten Äußerung R. Akibas gegen jede Todesstrafe zusammenstellen, so gewahren wir, daß bei den talmudischen Lehrern große humanitäre Ansichten durchdrangen, welchen jedoch die allgemeine Richtung der Zeit und die bestehenden Verhältnisse die Verwirklichung abschnitten. — Gegen die Tradition erklärt sich Josephus aus seiner Zeit heraus hinsichtlich der Bestrafung des Ehebruchs. Dieser wurde mit dem Tode bestraft, nach der Tradition mit dem Unterschiede, daß die Unkeuschheit mit einer Verlobten Steinigung, der gewöhnliche Ehebruch Erdrosselung nach sich zog. Josephus kennt diesen Unterschied nicht, da er die gleiche Todesstrafe sowohl auf Notzucht einer versprochenen Jungfrau als auf die Verführung einer Verheirateten erfolgen läßt. (Altert. 3, 12.) — Übereinstimmend stellen Josephus und Tradition fest, daß eine geschiedene Frau denjenigen nicht heiraten dürfe, der irgendwie zu ihrer Scheidung beigetragen, sei es auch nur durch das Überbringen des Scheidebriefes. — Im 4. Buch Mose 5, 11—31 wird ausführlich ein Akt vorgeschrieben, welchem eine in Verdacht des

Ehebruchs geratene Frau unterzogen werden solle, um sie zum Geständnis ihres Vergehens zu bringen. Die Erfahrung zeigte aber, daß die Wirkung des Probewassers auf die Gesundheit des Weibes ausblieb, und die Talmudisten suchten deshalb nach Motiven, aus welchen heraus die angedrohte Wirkung nicht eintrat. Man meinte, daß ein sonstiges religiöses Verdienst die Schuldige von der Einwirkung des Fluchwassers freimache, und sie sonderten dies Verdienst dahin ab, daß das eine auf ein Jahr, das andere auf zwei Jahre die Wirkung aufhalte. Andere hielten dafür, daß die Fehltritte des Gatten ebenfalls einen Einfluß auf die Wirksamkeit des Wassers übten. Endlich hob R. Jochanan ben Sakkai den ganzen Akt auf. Josephus weiß von allen diesen Bedingungen und Beschränkungen nichts. — Ein besonderes Interesse beansprucht die Sache der Mischehen. 2. Mos. 34, 16; 5. Mos. 7, 3 wird die Verheiratung mit den sieben kanaanitischen Völkerschaften verboten, und zwar lediglich aus religiösen Gründen, weil durch eine solche Heirat der Israelit oder die Israelitin zum Götzendienste verleitet werden könne. Nehemia dehnte dieses Eheverbot auf alle heidnischen Völker aus. Im Talmud begegnen wir hierüber verschiedenen Ansichten, je nachdem auf die Motivierung des Verbotes Rücksicht genommen wurde, so daß das Verbot überallhin ausgedehnt werden mußte, wo die jüdische Religion dabei in Gefahr kam, oder aber nur auf die Worte des Verbotes an sich eingegangen wurde, wo man sich dann auf die angeführten sieben kanaanitischen Völker beschränken mußte. Jenes tat R. Simon ben Jochai, dieses R. Jehuda ben Ilaja. Zur Zeit des Josephus mußte das Verbot, wenigstens von den strenggläubigen Juden, auf alle heidnischen Völker ausgedehnt sein. Er tadelt Salomo heftig, daß er das Gesetz Moses', das alle Ehen mit fremden Weibern untersagt, übertreten habe, indem er sich mit Sidonierinnen, Tyrerinnen, Amoniterinnen und Idumäerinnen verehelicht habe. Denn, äußerte sich Josephus, Moses fürchtete mit Recht, die Israeliten würden im täglichen Umgange nicht nur ihre eigenen Sitten mit fremden vertauschen, sondern auch ihre Religion verlassen und die Götter ihrer Weiber anbeten. (Altert. 8, 7.) Ebenso tadelt er den Anibäus, weil er so ganz und gar von der hebräischen Sitte und vom Gesetze Moses' abgewichen und ein parthisches Weib genommen. (Altert. 18, 9.) Daß sich zur Zeit des Josephus Sitten ausgebildet hatten, welche dem mosaischen Gesetze fremd waren, ist noch in mancherlei Beziehung

zu erkennen. So verwarf Josephus die Verheiratung eines freien Mannes mit einer Sklavin; die Priester sollten sich u. a. auch nicht mit Weibern verheiraten, die sich mit Krämerei oder Gastwirtschaft abgeben. — Endlich steht Josephus noch mit der Tradition in Widerspruch, indem er die Pflicht der Chaliza auf den Fall einer Witwe beschränkt, nicht aber auf eine Verlobte, wie es die Tradition tut, und worüber sogar die Schulen Schammais und Hillels einig waren. — Auf dem Gebiete des Kriminalrechts machen wir folgende Bemerkungen. Den Satz „Auge um Auge ff." nahmen die Sadduzäer buchstäblich und ließen eine Geldentschädigung nicht zu, die Pharisäer hingegen verstanden darunter Schadloshaltung und Geldersatz. Über letzteren erkannte das Gericht nach bestimmten Regeln (Baba Kama 3, 2). Diese Praxis scheint zu Josephus' Zeit noch nicht fest bestanden zu haben, denn nach ihm soll der, welcher einen anderen verstümmelt hat, wieder verstümmelt werden, außer der Verstümmelte zöge es vor, Geld dafür anzunehmen, denn das Gesetz räume dem Beschädigten das Recht ein, den erlittenen Schaden selbst abzuschätzen. (Altert. 4, 8.) — Dem Gesetze wie der Tradition zufolge hatte jeder Israelit die Verpflichtung, alles zu vermeiden, was einem anderen Menschen Gefahr bringen könne. Eine Vernachlässigung dieser Vorschriften — solange noch kein wirkliches Unglück geschehen — war mit keiner Strafe bedroht. Josephus hingegen sagt: „Kein Israelit soll Gift oder sonst etwas Schädliches bei sich tragen, und wofern man etwas dergleichen bei ihm findet, so soll er sterben und dasselbe Schicksal erleiden, welches er anderen zugedacht hat." (Altert. 3, 8, 34.) — Nach der Bibel, wie man aus dem Beispiel Achitophels ersieht, verlor der Selbstmörder nicht das Recht, über seine Güter zu verfügen und wurde er in dem Erbbegräbnis seiner Familie begraben. Die Rabbinen verordneten im sechsten Jahrhunderte, daß man den Selbstmörder nicht betrauere und die üblichen Klagezeremonien unterlasse, wenn es keinem Zweifel unterliege, daß er den Selbstmord mit vollem Bewußtsein verübt habe, sonst aber werde er gleich jedem anderen zur Erde bestattet. Man müsse alles unterlassen, was die Hinterbliebenen kränken könne. Ganz anders Josephus. Nach ihm warf man die Leiche des Selbstmörders aus dem Hause und ließ sie bis nach Sonnenuntergang unbegraben. (Jüd. Kriege 3, 8, 4—7.) Es gibt dies abermals ein Beispiel, daß vor dem Falle Jerusalems eine strengere Praxis bestand, als die biblischen Vorschriften forderten, daß diese

Praxis aber auf talmudischem Boden gemildert wurde. — Entschieden widersprechen sich die traditionellen Angaben und die des Josephus über die Gerichtsverfassung. Die ersteren berichten, daß in den Zeiten der Hasmonäer in jeder Stadt, welche wenigstens 120 Einwohner hatte, ein Gericht von 23 Personen bestand, und in den Städten von geringerer Bevölkerung bloß drei Richter waren. (Sanhedrin 7, 3.) Josephus hingegen sagt uns, daß in jeder Stadt sieben tugendhafte und gerechtigkeitsliebende Männer den Vorstand bilden und diesem zwei Diener aus dem Stamme Levi zugeordnet werden. (Altert. 4, 8, 38.) Man kann nicht verkennen, daß die Angabe der Tradition gegenüber dem Berichte des Josephus sehr unzuverlässig erscheint. Denn unter 120 Personen sind kaum 23 erwachsene Männer, und noch dazu urteilsfähige. — Hinsichtlich der Staatsverfassung war es die Ansicht des Josephus, es sei die beste Regierungsform, wenn die Vornehmsten die Herrschaft führen; „ihr solltet daher keine andere Verfassung des Staates begehren, sondern an der euch genügen lassen, wo ihr die Gesetze zu euren Führern habt und nach Vorschrift derselben alle eure Handlungen einrichtet.“ Im Gegensatz hierzu hat die Tradition die Worte der Schrift, welche den Israeliten erlaubt, einen König zu wählen, als ein Gebot ausgelegt — ohne freilich die umgebenden Worte in ihrem Zusammenhange zu berücksichtigen. Die erste Pflicht, welche die Israeliten beim Einzuge ins Gelobte Land zu beobachten hätten, wäre, einen König zu wählen. Diese Auslegung und Vorliebe für die monarchische Verfassung hatte zu Josephus' Zeit noch keinen Platz gewonnen.

III.

Es bereitet eine gewisse Befriedigung, daß auf dem ganzen Gebiete der Moralgesetze irgendeine wesentliche Verschiedenheit zwischen Josephus und der Tradition sich nicht bemerken läßt. Es ist derselbe Geist wahrer Menschenliebe, insbesondere der Wohltätigkeit, den wir an beiden Stellen bemerken, dieselbe Anerkennung des Anspruchs der Hilfsbedürftigen auf ausreichende Unterstützung seitens der Bemittelten, dieselben Bestimmungen über pflichtgemäße Leistungen. Hinsichtlich der letzteren wurden nach Josephus zu seiner Zeit diejenigen, welche die gesetzmäßigen Armenunterstützungen nicht leisteten, mit 39 Hieben bestraft. Das traditionelle Gesetz kennt diese Strafbestimmung nicht, sondern gestattet nur die Pfändung, und zwar selbst am Rüsttage des

Sabbats. Es war dies abermals eine auf das biblische Gesetz gestützte Milderung, und die Androhung der Pfändung war notwendig, wenn die ganze Einrichtung nicht schwankend und der Willkür des einzelnen überlassen werden sollte. So erfahren wir auch aus Josephus, daß das Verbot des Zinsnehmens von den Stammesgenossen auch zu seiner Zeit in voller Geltung war. Hinsichtlich der Bestrafung eines „widerspenstigen und ausschweifenden Sohnes" gehen Josephus und die Tradition dahin auseinander, daß der erstere auch die Tochter in einem gleichen Falle der Bestrafung unterworfen sein läßt, während die Tradition das בן des Schrifttextes nur auf einen entarteten Sohn, nicht aber auf eine solche Tochter bezieht, so daß das weibliche Geschlecht von dieser Strafe ausgeschlossen ist. Bekanntlich wurde überhaupt dieses Gesetz von der Tradition so verklausuliert, daß man sagen konnte, ein solcher Straffall sei nie vorgekommen. Dagegen sind die Vorschriften über die Behandlung im Kriege Besiegter bei Josephus viel humaner, als im talmudischen Gesetz, namentlich nach der Auslegung von Maimonides. Ersterer nimmt auch das Gesetz über die Behandlung eines kriegsgefangenen Weibes genau nach dem Wortlaut des mosaischen Gesetzes, welches die Mißhandlung der Weiber in einer erstürmten Stadt durchaus verhindern will, während die Tradition das Gewicht auf die der Kriegsgefangenen zu gewährende Erlaubnis, ihre verlorenen Verwandten zu betrauern, legt, und es somit in Zweifel läßt, ob eine erste Annäherung an die Kriegsgefangene gestattet sei, und nur die spätere Verehelichung erst nach dieser Trauerzeit erfolgen könne. — Hinsichtlich der Leichenbestattung sagt Josephus (Gegen Apion 2, 26): „Bezüglich der den Verstorbenen zu erweisenden letzten Pflichten trug das Gesetz Sorge, daß diese nicht in verschwenderischen Leichenbegängnissen und der Errichtung glänzender Denkmäler sich zeige. Das zur Bestattung Nötige liegt den Verwandten ob, und wer der Leiche begegnet, soll mitgehen und mittrauern." Dennoch waren die Leichenbegängnisse mit verschwenderischer Pracht ausgestattet; die Leichen wurden gesalbt, geschmückt und mit den kostbarsten Gewändern bekleidet, und die Vornehmen auf reichverzierten, mit kostbaren Teppichen geschmückten Bahren getragen. Hiergegen trat R. Gamliel auf, indem er bei einem Sterbefalle in seiner Familie die Leiche in ganz einfache Leinengewänder hüllen und ganz prunklos beerdigen ließ. Dieses Beispiel fand Nach-

ahmung und die Vermeidung jedes Aufwandes bei Leichenbegängnissen wurde zur Halacha erhoben. — Beiläufig sei bemerkt, daß Josephus einen großen Wert auf die Vorschriften des Gesetzes über die milde, menschenfreundliche Behandlung der Tiere legt und sie ausführlich auseinandersetzt. — Wenn in neuerer Zeit hervorgehoben worden, daß in Rom sich sehr viele Heiden zum Judentume bekehrten und man dann einen Unterschied machen wollte zwischen wirklich Bekehrten und zahlreichen anderen, die sich nur zu den allgemeinen Lehren des Judentums bekannten, ohne das Gesetz auf sich zu nehmen, ist es nicht ohne Wichtigkeit, daß Josephus ausdrücklich sagt, niemand könne in den Schoß des Judentums aufgenommen werden, ohne sich der Beschneidung unterzogen zu haben. (Altert. 11, 16.) Er zeigt dies auch an mehreren geschichtlichen Vorgängen. — In einem Punkte bleiben wir von Josephus ununterrichtet, nämlich, ob zu seiner Zeit die Unterscheidung zwischen Speisen von Fleisch und denen von Milch bereits in dem Umfange geübt ward, wie das traditionelle Gesetz vorschreibt. Er macht hiervon keine Erwähnung, während Philo nur den Buchstaben des mosaischen Gesetzes kennt und deutet, wie es auch von den Sadduzäern vorauszusetzen ist, daß nämlich das Lamm in der Milch der Mutter zu kochen verboten sei. — Wir schließen die Reihe von Bemerkungen mit der folgenden. Das Gesetz, daß jedes siebente Jahr ein Brachjahr sein solle, so daß die Felder nicht bebaut werden und die Früchte, die von selbst wuchsen, ohne Unterschied Einheimischen und Fremdlingen zugute kommen sollten, wird von Josephus als streng beobachtet dargestellt. (Altert. 3, 8, 3.) In späterer unheilvoller Zeit, da die Juden von fremden Herrschern zu gewissen Abgaben von den Felderträgnissen ohne Berücksichtigung des Brachjahres gezwungen wurden, gestattete R. Simon, das Feld auch im Schmittajahre zu bebauen; R. Janai setzte fest, daß das Schmittagesetz zugunsten des Landesgesetzes alteriert werden dürfe, und dies wurde zur Halacha. (Sanh. 26, 1.) —

Noch auf einem anderen Felde begegnen wir vielen Verschiedenheiten in den Angaben zwischen Josephus und der Tradition, nämlich dem des Opferkultus, also des Tempels, der heiligen Geräte, der Priesterschaft und der Opfer. Wir betreten diesmal dasselbe aber nicht, weil, während Josephus den Herodianischen Tempel noch selbst gesehen und als Priester darin fungiert hat, die talmudischen Berichte aus zum Teil späterer

Zeit nach dem Falle Jerusalems herrühren und nur aus der Erinnerung gesammelt sind. Es handelt sich also hier nicht um eine tatsächliche Entwicklung, deren Differenzpunkte uns aus der Vergleichung beider Quellen erkennbar werden. Es wäre also die Betrachtung jener Verschiedenheiten ohne Nutzen für unseren diesmaligen Zweck. Worin dieser bestand, müssen wir noch mit einigen Worten klarlegen. Die Fackel der Geschichte beleuchtet alle Erscheinungen der Menschenwelt in ihrem Werden, in ihrer Entwicklung, in ihrem Verfall und Absterben. Sie zeigt uns unwiderleglich, daß in der Menschenwelt wie in der Natur eine stete Bewegung und Veränderung stattfindet, eine bald langsamere, bald schnellere, eine bald weither vorbereitete, bald plötzlich hervortretende. Evolution und Revolution, Reformation und Umsturz wechseln miteinander ab. Diese Erkenntnis ist von großer Bedeutung. Denn unter den Menschen macht sich, oft für lange Perioden, die Ansicht geltend und wird mit großer Hartnäckigkeit verteidigt, sowohl auf dem Gebiete der Religion als des Rechts, daß die bestehenden Einrichtungen und Satzungen von jeher so und nicht anders gewesen, die allein wahren und richtigen seien und unangetastet, unverändert bleiben müßten. Jahrhundertelang stehen die Menschen unter der Herrschaft und dem Drucke dieser Stabilitätsanschauung, und es ist natürlich, daß, wenn endlich die innere Bewegung zum Durchbruch kommt, sich lange und schwere Kämpfe daraus entwickeln. Man braucht z. B. nur an die protestantische Reformation zu denken, um das Bild solcher Kämpfe, die ja bis zum heutigen Tage noch dauern, zu erblicken. Wenn von der einen Seite jenes feste Beharren in dem Bestehenden naturgemäß Entgeistigung, Verknöcherung zur Folge hat, so vermag die lang zurückgehaltene Bewegung in einen Sturm der Zerstörung auszuarten, der die menschlichen Fluren auf lange Zeit verwüstet und nur nach eingetretener Erschöpfung dem Schaffungstriebe wieder Raum gewährt. Ähnliche Prozesse, wenn auch nicht mit so gefährlichen Folgen, sind im Judentum vor sich gegangen. Aus dem talmudischen Boden entwickelte sich die Anschauung, daß die auf demselben durch jahrhundertelange Geistesarbeit aufgerichteten Einrichtungen und Satzungen vom Sinai herrührten, also mit dem Beginne unserer Religion so und nicht anders entstanden, stets so und nicht anders gewesen und deshalb eine unverbrüchliche Verpflichtung enthielten. Selbstverständlich ist es die Sache jeder Gesamtheit und jedes Individuums, sich dafür

zu entscheiden, inwieweit das Überlieferte festgehalten oder nach den Geistesrichtungen und den Bedürfnissen der Zeit verändert, umgestaltet werden müßte. Aber Sache der Geschichte ist es, über den Verlauf, welchen das Überlieferte genommen, über die Entwicklung desselben Aufklärung zu verschaffen und zu zeigen, zu welcher Zeit es seine Wurzeln geschlagen, seine Keime entfaltet, sein Wachstum beschlossen habe, unter welchen Einflüssen alles dies geschehen und auf welche Weise und zu welcher Zeit es die feste Gestalt erlangt hat, in der es uns nun seit Jahrhunderten erscheint. Es ist überaus merkwürdig, wie der Sinn vieler Geschlechter nacheinander sich für die Geschichte verschließt, selbst da, wo sie ohne kritische Forschung laut sprechen könnte. Wer den Talmud, ohne von jenen Stabilitätsansichten völlig befangen zu sein, einsieht, erfährt aus dessen Berichten selbst, daß das traditionelle Gesetz eine lange Entwicklung durchlaufen hat, daß früher andere Bestimmungen gegolten, daß sich in den Kreisen der Talmudweisen nicht bloß in den aufeinanderfolgenden Zeiten, sondern auch zu gleicher Zeit sehr verschiedene Meinungen kundgaben, daß in vielen Punkten eine Beschlußnahme ausblieb, so daß sich teils erst später ein bestimmter Brauch herausbildete, teils die Kodifikatoren nach eigenen Ansichten verfuhren, wie denn z. B. Maimonides sehr oft Staunen und Zweifel über seine Entscheidungen erweckt. Was also der Talmud selbst hierüber lehrt, blieb unbeachtet, und noch bei den heutigen Stabilen herrscht die Ansicht vor, daß alle Einrichtungen und Satzungen von jeher nicht anders bestanden und deshalb eine völlige Integrität in Anspruch zu nehmen haben. Die neuere Geschichtsforschung auf diesem Gebiete hat das Gegenteil gelehrt. Allerdings ist sie nach dieser Richtung bis jetzt noch sehr unvollständig geblieben. Man hat sich mehr mit den Talmudlehrern beschäftigt, als daß man die Geschichte der einzelnen Institutionen und Satzungen oder doch der Satzungsgebiete verfolgt und klargestellt hätte. Höchstens machen hiervon einige Rechtsobjekte eine Ausnahme. Wir möchten deshalb unseren jüngeren Forschern die Richtung nach dieser Seite hin anempfehlen. Hierzu wollten wir einigen Anstoß durch den Hinweis auf Josephus, d. h. auf die Zeit vor der zweiten Zerstörung Jerusalems geben. Wir folgen darin der Schrift Duschaks. Aber diese erschöpft ihren Gegenstand noch bei weitem nicht, und eine speziellere Forschung würde noch vieles ans Licht bringen. Auch dürfte dabei Philo nicht ganz

außer acht gelassen werden, da die Alexandrinischen Juden doch den Standpunkt des damaligen Judentums innehielten. Aber schon aus unserer flüchtigen Zeichnung geht hervor, daß zu Josephus' Zeit die traditionelle Entwicklung erst begonnen hatte, daß nicht wenige biblische Vorschriften damals mit äußerster Strenge beobachtet wurden, während die spätere Entfaltung der Tradition sie bedeutend milderte und auf eine vernunftgemäßere Stufe brachte. Umgekehrt wurden durch das traditionelle Gesetz Einrichtungen getroffen und Satzungen gegeben, welche eine oft sehr drückende Observanz erforderten. Es zeigt sich auch, daß vom traditionellen Gesetz ganze Systeme geschaffen wurden, von denen in der Zeit vor dem Falle des Tempels nur geringe Spuren vorhanden sind. Für die Geschichte der Tradition ist demnach diese Betrachtung von Wichtigkeit, und in dieser Absicht übergeben wir sie weiterer Bearbeitung.

IV. Bücherbesprechungen.

1. Eine neue Streitschrift für den Atheismus: Der alte und der neue Glaube

von D. Fr. Strauß.

I.

In einer Zeit, wo der mittelalterliche Kirchenglaube sich nicht allein mit unbeschränkter Selbstüberschätzung wieder geltend macht, sondern erst jetzt seine letzten Konsequenzen zieht und diese mit schonungsloser Härte der Welt aufdrängen will: in einer solchen Zeit darf es nicht verwundern, wenn auch der schroffe Gegensatz, das andere Extrem, der Atheismus, Pantheismus, Nihilismus, seine Kräfte zu konzentrieren sucht, Scharen zu sammeln, zu rüsten und zu waffnen sich bemüht und so ins Feld rückt. Eines gebiert das andere; eines ruft das andere zum Kampfe auf. Wir sagten: Atheismus, Pantheismus, Nihilismus, denn gehen wir den Begriffen, welche diese Namen bezeichnen, auf den Grund, so bedeuten sie doch nur dasselbe, nur daß man bei dem einen vor dieser, bei dem anderen vor jener Formel stehen bleibt. Nun ist es aber nicht schwer zu bemerken, daß im Grunde diese beiden Gegensätze nur scheinbar sich den Krieg erklären, nur mit den Waffen rasseln, wenn sie aufeinander loszuschlagen vorgeben. Es liegt ein zu weites Feld zwischen beiden, als daß sie sich zum Kampfe erreichen könnten; sie sprechen zwei verschiedene Sprachen, so daß sie sich und ihre Beweise gegeneinander gar nicht verstehen; seine Anhänger wird jeder der beiden für sich behalten, und sie werden sich gegenseitig nur geringen Verlust daran beibringen. Sondern gegen wen beide extreme Parteien, die mittelalterliche Kirche, wie der moderne Atheismus, in Wirklichkeit Krieg führen, wen sie eigentlich angreifen, auf wen ihre Schläge fallen — das ist die wahre Religion, die wahre Gotteslehre, die lautere Erkenntnis und die aufrichtige Frömmigkeit. Dieser wird das Terrain abgewonnen, welches die

mittelalterliche Kirche zu erobern sucht, und der Atheismus sich zu erstreiten hofft. Darum wäre das Ignorieren gerade von dieser Seite ebenso unklug wie feig, das ruhige Gehenlassen ein Akt der Trägheit. Die eben erschienene Schrift: „Der alte und der neue Glaube. Ein Bekenntnis von David Friedrich Strauß" (Leipzig 1872), ist kein Erzeugnis einer philosophischen Schule, sie ist sogar durch und durch unphilosophisch; aber sie ist populär, faßlich, schneidend, und bringt die Abfälle der modernen Naturwissenschaft und Philosophie als schmackhafte Speise auf den Tisch der gebildeten Welt. Darum ist sie von großer Wirksamkeit; und wenn sie auch eine nachhaltige Prüfung nicht auszuhalten vermag, und darum am wenigsten lange vor der Nachwelt bestehen wird, so darf doch die Abwehr nicht unterlassen werden. Denn was jedenfalls die an sich bedeutenden Talente des Verfassers sehr unterstützt, wir wollen es jetzt schon sagen, das ist seine Wahrhaftigkeit, seine Ehrlichkeit, sein Freimut, sein männlicher Charakter. Dies sind Eigenschaften, welche die Aussagen eines solchen Mannes bei denen, die nicht tiefer schauen, die den Gegenstand nicht schärfer zu prüfen vermögen, sehr unterstützen, und leicht verwechseln diese das Gepräge der Wahrhaftigkeit mit dem Gepräge der Wahrheit. Allerdings zieht Strauß zunächst gegen das Christentum zu Felde; nur hier und da erwähnt er des Judentums, und was er von diesem sagt, gehört mit zu den schwächsten Teilen dieser Schrift. Aber hierbei bleibt er nicht stehen; er richtet seine Geschosse gegen allen Gottglauben, gegen alle Gotteserkenntnis, denn was ihm hiervon übrigbleibt, ist inhaltloses Wort. Gerade darum dürfen die Wortführer des Judentums nicht schweigen, sie treten für ihre reine Gotteslehre erst dann in die Schlachtlinie, wenn der Verfasser die Bekenner des Christentums zurückgeschlagen zu haben vermeint. Wir stehen daher nicht an, in diese Fehde einzugehen.

Vor allem suchen wir einen festen Boden, auf welchem wir die Begegnung des Herrn Strauß zuversichtlich erwarten können. Die Religion ist die Sache des ganzen Menschengeistes. Wie sie ersteht aus dem ganzen Menschen, so nimmt sie ihn auch in Anspruch, und beteiligt ihn mit allen seinen Seelenkräften. Die Vernunft, das Gemüt und die Einbildungskraft, sie allein in ihrer Übereinstimmung, in ihrer Tätigkeit, in ihrem innersten Zusammenhange, in ihrer gegenseitigen Ergänzung sind die Faktoren der wahren Religion. Jede religiöse Lehre, die sich lediglich auf eine

dieser drei Geistesvermögen stützt, aus einer vorzugsweise entsprungen ist und sie allein beansprucht, ist ein Irrtum. Der Beweis liegt schon darin, daß eine solche Lehre die anderen Geistesvermögen verwirft, perhorresziert, sie gar nicht als Kriterium zuläßt, ihnen Wert und Befähigung abspricht. Wir kennen alle jene Lehre, welche die Vernunft verdammt und jede vernunftgemäße Erkenntnis als ein Werk des Teufels verschreit; sie beruht auf der Einbildungskraft, ganz ebenso wie die Mythologie der alten Völker, wenn sie sich auch bemüht hat, das Herz mit hereinzuziehen, die Gefühlswelt mitspielen zu lassen. Aber ebensowenig vermag die bloße Vernunft die Religion zu erfassen und zu umfassen, und noch dazu die bloß kritische Vernunft. Wenn nämlich die Vernunft teils in eine konstruierende, teils in eine kritische Richtung und Tätigkeit eintritt, so vermag sie in der ersteren immer noch ein Gebäude zusammenzusetzen, bei dem es auf die Elemente ankommt, aus denen sie es zusammenfügt, und so mangelhaft es eben in seiner Einseitigkeit sein wird, so bringt sie doch etwas Positives zustande, das auf die Geister eine Zeitlang zu wirken, und sie aufrecht zu erhalten imstande ist. Der kritische Verstand aber setzt nur das Seziermesser an das Gegebene, zertrennt es, prüft es in seinem Einzelwerte, vergleicht es miteinander und erweist es in seinen Widersprüchen. Sein Resultat ist daher stets nur die Verneinung, der Nachweis, daß die vorhandenen Ansichten und Urteile sich widersprechen und darum nichts taugen. Er verlangt, daß diese verworfen werden, weil sie vor seiner Prüfung nicht bestanden. Aber was dafür an die Stelle treten, was, wenn die bisherige Meinung falsch ist, nunmehr als wahr gelten soll, das vermag er nicht anzugeben. Das Götzenbild ist zerschlagen, aber einen Gott hat er nicht an die Stelle zu setzen. Den Wahn hat er, wie er meint, aufgedeckt, aber die Wahrheit ist ihm verschleiert. Sucht er hiernach, dieser kritische Verstand, so findet er nichts, und muß sich einige Kupferpfennige von dem oder jenem borgen, etwa von Darwin oder Karl Vogt. Dies ist es um David Friedrich Strauß. Er ist ein kritischer Verstand in eminenter Weise. Dies ist seine Stärke, sein großes Talent, auch sein Verdienst. Aber von konstruierender Vernunft keine Spur; vom Herzen, dessen wahrem Inhalte und unermeßlicher Bedeutung für den Menschen keine Ahnung. Nur die Einbildungskraft, die von ihm am meisten bekämpfte Geistestätigkeit, spielt ihm dann und wann, nämlich da, wo er positiv

werden will, einen argen Streich. Diese Einbildungskraft hat eben etwas Dämonisches an sich. Der Mensch kann ihrer nicht entbehren, selbst zu dem kleinsten hausbackensten Ausspruche, den er tun will, muß sie mitwirken; will man sich ihrer nun ganz und gar erwehren, um so ein Stück reiner Kritik, strenger Vernunftkritik zu erlangen, so rächt sie sich, indem sie dem Kritiker unter der Hand eine Täuschung bereitet. So ist das Gebiet des Verfassers nur die Negation, und da diese nur den Tod, nicht das Leben befaßt, nur das Zerstören, nicht das Aufbauen, so können eben seine Resultate nur vorhalten, solange man sich mit dem Verneinen begnügt.

Strauß ist sich dessen auch vollständig bewußt, er spricht es selbst in seiner Einleitung aus, er habe es sich gar nicht vorgesetzt aufzubauen, da er die Zeit dazu noch nicht gekommen glaube (S. 10). Auch in einer anderen Weise drückt er es aus. Er setzt absichtlich „wir“ statt „ich“, mit dem er begonnen, weil er, wie er meint, die Ansichten Tausender ausspreche. Er fährt nun fort, wir sollten den kirchlichen Vereinen gegenüber ebenfalls einen Verein bilden; solche Versuche machten sich aber bis jetzt immer lächerlich (Strauß meint wahrscheinlich die ehemaligen Marburger und Halleschen „Lichtfreunde“, die freireligiösen Gemeinden usw.), und bemerkt: „Wir erkennen vielmehr einen Widerspruch darin, einen Verein zu gründen zur Abschaffung eines Vereins“ (S. 7). Dies ist ein arges Geständnis. Zuvörderst läge darin gar kein Widerspruch. Die Engländer haben Vereine zur Abschaffung der Kornsteuer, des Probihitivsystems, der Sklaverei u. a. gegenüber den Vereinen zur Erhaltung dieser mit siegreichem Erfolge gegründet. Und dann liegt das offenbare Zugeständnis darin, daß der Verein nichts weiter als die Zerstörung der Kirchen zum Zwecke haben könnte, keineswegs aber den Menschen dafür etwas anderes zu geben. Dahinter aber ist das noch wichtigere Bekenntnis verborgen, daß, sobald es auf die Ansichten und Meinungen ankäme, welche die Mitglieder des Vereins wirklich hegten, sie alle auseinandergehen würden, weil sie eben eine Übereinstimmung unter sich nicht fänden. Nun ist es aber doch schlimm, den allgemeinen Resultaten so vieler Geistesarbeit von Jahrtausenden entgegentreten zu wollen und ihnen zu sagen: Ihr seid gründlich falsch, ganz und gar Irrtum, und es ist Zeit, daß ihr verschwindet, wenn auch noch nicht die Zeit gekommen, um statt eurer die Wahrheit geben zu können. Denn nicht bloß

gegen die Kirchen, sondern gegen die ganze bisherige Weltanschauung aller Religionen und aller Völker richtet Strauß seine Verneinung. Wir haben von der Menschheit und der Geistesbewegung in ihr eine zu hohe Meinung, um nicht in einem solchen Verfahren eines Individuums, und wenn er auch „wir" im Namen von Tausenden, wie er meint, spricht, ein Selbstbekenntnis des Irrtums seinerseits zu erblicken. Auch die Sozialisten traten in gleicher Weise auf, aber sie machten es doch besser. Auch sie sagen: die ganze menschliche Gesellschaft ist im Irrtum, die ganze Kulturentwicklung der Gesellschaft beruht auf falschen Grundlagen und muß völlig umgewandelt werden; aber sie geben doch sofort ein festes gegliedertes System, das an die Stelle zu setzen sei, freilich ein jeder ein anderes.

Eine Arbeit des bloß kritischen Verstandes kann also zwar zur Reinigung, Läuterung und Aufklärung das Ihrige beitragen, aber sie kann weder etwas gründlich zerstören, da sie auch hierin nur einseitig verfährt und nur einen Teil des Vorhandenen trifft, noch irgend etwas aufbauen und an die Stelle setzen; sie kann am wenigsten die Religion zerstören und etwas anderes dafür aufbauen. Der kritische Verstand negiert nur, aber schon in dieser Negation ist er einseitig und beschränkt, und daher, sobald er das Ganze treffen will, in vollem Irrtum.

Anders das Judentum. Von Beginn an hat es den ganzen Menschen beansprucht, den Verstand, das Herz und die Einbildungskraft in ihrem Zusammenwirken, in ihrer einheitlichen Tätigkeit. „So erkenne heute und nimm dir wohl zu Herzen, daß der Ewige der Gott ist im Himmel droben und auf Erden drunten, keiner mehr!" ruft Moses am Ende seines Lebens und seiner Wirksamkeit dem Volke zu (5. Mos. 4, 39), und wiederholt dies oft genug. „Liebe den Ewigen, deinen Gott, mit ganzem Herzen, mit ganzem Verstande und mit ganzem Vermögen!" (5. Mos. 6, 5). Jede Prüfung des wahren Inhalts des Judentums wird dem Vorurteilslosen zeigen, daß es ebenso den Verstand zu befriedigen, wie dem Herzen zu genügen, seine Forderungen an die Erkenntnis der Vernunft, wie an die Erfüllung des Gemütes zu stellen bezweckt. Die Einbildungskraft setzt es aber mit seinen großen Bildern vom Sinai und der Wüste mehr in Bewegung als irgendwelche andere Religion mit dem mythischen Spiele der Götterfiguren, Idyllen aus Galiläa oder arabischen Schlachtfeldern. Darum erzog es auch den ganzen Menschen und

wurzelte in diesem, daß es festen Fußes die Jahrtausende durchschritt.

Erweisen wir nun des näheren, was wir in diesem Artikel an Urteil ausgesprochen.

II.

Strauß teilt seine Schrift in vier Abteilungen, die erste überschrieben: „Sind wir noch Christen?", die zweite: „Haben wir noch Religion?", die dritte: „Wie begreifen wir die Welt?", die vierte: „Wie ordnen wir unser Leben?"

Mit dem ersten Teile werden wir uns wenig beschäftigen; er gibt hier nur auszüglich und mit Schlußfolgerungen versehen, was er in seinen beiden bekannten Werken (1835 und 1864) als ausführliche Untersuchung dargelegt hat. Er geht das apostolische Symbolum durch und zeigt bei jedem einzelnen Glaubensartikel, daß er teils gar nicht mehr verstanden, teils nicht geglaubt wird, daß er kein wirklich historisches Zeugnis für sich hat, und wie er aus willkürlicher Interpretation entstanden ist. Sämtliche christliche Dogmen werden kritisch beleuchtet und ihre Unhaltbarkeit nachgewiesen, gezeigt, daß über die eigentlichen Ansichten und Reden Jesu nicht das geringste Sichere und Zweifellose vorhanden ist. Der Verfasser kritisiert den Rationalismus und die willkürliche Phantasterei Schleiermachers, er vergleicht das Christentum mit dem Buddhismus in der Verachtung des Diesseits, in der Verschmähung der Arbeit und dem Rühmen der Armut, wohingegen es allen Wert und alle Wesenheit in ein jenseitiges Leben verlegt, das als Himmel und Hölle, als ewige Seligkeit und Verdammnis von ihm ausgemalt wird, und spricht dem Christentume geradezu alle Einwirkung auf die Kultur und Humanität ab. Wir können nicht sagen, daß wir in diesem Abschnitte etwas Neues und Bedeutendes gefunden haben; es ist nur entschieden und rücksichtslos ausgesprochen, was kritisch längst erkannt, und von der Vernünftigkeit ziemlich banal eingewendet worden ist. Es ist immer schlimm, eine große welthistorische Erscheinung lediglich aus zugespitzten kritischen Gesichtspunkten zu betrachten, und aus antidogmatischen Grundsätzen ein Urteil zu bilden. So wenig wie aus Dogmen die große Wirksamkeit auf viele Jahrhunderte und Nationen hervorfließt und erklärt werden kann, ebensowenig ist mit der Zersetzung dieser Dogmen die ganze Natur und Realität dieser Erscheinung vernichtet. Wenn Strauß sagt, das Christen-

tum sei nie über die Kreuzzüge und Scheiterhaufen hinausgekommen, es sei die Religion des Bettelwesens usw., so sind dies Übertreibungen, die man nicht einmal dem Kritiker zugute halten kann. Er schreibt der neueren Zeit eine neue Weltanschauung zu, aus welcher erst die großen Erfindungen und die Entwicklung der Industrie hervorgegangen seien. Als wenn es nicht ein Jahrhundert gegeben, in welchem, schon lange nach Erfindung des Kompasses und des Schießpulvers, die Buchdruckerei und das Lumpenpapier erfunden und Amerika entdeckt worden, und zwar das Jahrhundert vor der Reformationszeit, als wenn, wie er doch selbst zugeben muß, Kopernikus, Kepler und Newton nicht sehr strenggläubige, theologisch geschulte Männer gewesen wären. Doch ist es nicht unseres Amtes, dies näher zu beleuchten. Im ganzen ignoriert Strauß in diesem Abschnitte das Judentum, und wir heben nur einige wenige Einzelheiten hervor. Wir sagten, Strauß sei nur negativ. Ein Beispiel hierfür liegt uns in seiner Besprechung der Schöpfungsgeschichte vor. Er erkennt sie als ein sinniges Gemälde an, beschränkt sich aber nun, die allbekannten gewöhnlichen Einwände von der Schöpfung der Sonne am vierten Tage, von der Trennung der Erde und des Wassers an einem Tage usw. gegen die buchstäbliche Auffassung der Schöpfungsgeschichte zu erheben. Dies ist ebenso nur ein rationalistischer Kram zur Verwerfung der biblischen Erzählung, wie Strauß ihn mit so scharfem Spotte behandelt, wenn er die Wunder der Bibel mit „Hausmittelchen" erklären will. Für den erhabenen, positiven Gedankeninhalt der mosaischen Schöpfungsgeschichte, wie diese mit der Lehre von der Weltschöpfung Gottes nach den großen Bedingungen des Daseins (Raum, Licht, Form), nach Gesetzen, Ordnung und stufenmäßiger Entwicklung allen Schöpfungsmythologien der antiken Welt zu ewiger Belehrung entgegentritt, hat der Verfasser entweder kein Verständnis, oder will dasselbe nicht aussprechen. Ebenso ergeht es ihm mit der Geschichte des Paradieses, die er lediglich als Sündenfall und Erbsünde in Betracht zieht. Da es ihm nur darauf ankommt, das Christentum und die christliche Anschauung zu bekämpfen und zu vernichten, um von da aus aller religiösen Überzeugung den Krieg zu erklären, hütet er sich wohl, da das Judentum zu berücksichtigen, wo es vom Christentume differiert und im Gegensatze zu ihm steht, wie z. B. gerade in den bedeutungsvollen Momenten, in welchen das Christentum mit dem Buddhismus übereinstimmt. Denn das Juden-

tum weiß nichts von der Weltverachtung, von der Schlechtigkeit und gar der Erbsünde der Menschenrasse, und wollte das Volk zu einem menschenwürdigen, arbeitsamen und den irdischen Segen in Gerechtigkeit und Gottesfurcht genießenden Dasein führen. Wo Strauß des Judentums erwähnt, tut er es vollständig als christlicher Theologe. Nachdem er eben gezeigt, daß man von den eigentlichen Ansichten und den wirklichen Reden Jesu gar nichts wüßte, wohl aber, daß er den Grund zu jener Verachtung des irdischen Daseins und der gewerblichen Tätigkeit gelegt habe, behauptet er, daß Jesus dem Judentume eine diesem „bis dahin unbekannte Freiheit und Heiterkeit" gegeben habe. Bekanntlich fehlte es dem Judentume weder an Freiheit, noch an Heiterkeit; für letztere zeugen schon die großen Volks- und Verbrüderungsfeste mit Freudenmahlen, Gesang und Reigen, welche dreimal im Jahre gefeiert wurden. Auf der mosaischen Grundlage verband sich in Gott der Begriff der Gerechtigkeit und der Liebe, des Richters und des Vaters, und im Kultus selbst der Ernst mit der Heiterkeit, die Strenge mit der Freude; die Worte „liebet" und „freuet euch" wechseln mit „ehrfürchtet" und „erfüllet die Gebote". Wie diese Empfindungen neben und miteinander im menschlichen Gemüte vorhanden sind, diese Vorstellungen neben- und miteinander im menschlichen Geiste bestehen, so sind sie auch in der Heiligen Schrift Israels nach den Stimmungen wechselnd zum Ausdruck gekommen. Es galt eben die einseitige, übertreibende, und darum unwahre und schädliche Richtung zu vermeiden. Wenn dem späteren Judentume die Freiheit und die Heiterkeit verkümmert worden ist, so lag dies in den unglücklichen Verhältnissen des Volkes, in den Verfolgungen und Bedrückungen, die es erfuhr, und in der allgemeinen Weltstimmung, in die es hineingeworfen worden war. — Wo Strauß dem Christentume die Originalität der Menschenliebe abspricht, sagt er, daß schon fünf Jahrhunderte früher der Buddhismus Milde und Erbarmen nicht bloß gegen alle Menschen, sondern auch gegen alle lebende Wesen gelehrt habe, und daß, ein Menschenalter vor Jesus, Hillel ausgesprochen, die Vorschrift der Nächstenliebe sei der Inbegriff des Gesetzes. Woher hatte aber Hillel dies? Nicht aus dem Gesetze selbst, das doch, selbst nach den Kritikern, damals schon ein Jahrtausend, nach der Urkunde selbst anderthalb Jahrtausende alt war, und das die Brüderschaft aller Menschen auf den ersten Seiten der Schrift lehrte, die Nächstenliebe nicht

bloß als Grundsatz formulierte, sondern auch in vielen Einzelgesetzen ausprägte, und die humansten Vorschriften gegen die Tiere aufstellte — freilich nicht in buddhistischer Weise, die dem Menschen jede Tötung eines Tieres verbot, daß der Mensch sich eher von Ungeziefer und Raubtieren verzehren lassen müsse, als sie zu töten, und zwar aus den abergläubischen Grillen der Seelenwanderung heraus? Indes auf eine gerechte Beurteilung dürfen wir im Kriege nicht rechnen, und im Kriege gegen alle Religion ist Strauß einmal begriffen. —

Treten wir aus diesen christlich-kritischen Wäldern auf die Flur der Religion im allgemeinen, so sehen wir sofort Strauß aller Originalität ermangeln, und sich Rats bei Hume, Epiktet und, den er nicht nennt, bei Ludwig Feuerbach holen. Die Religion ist ihm nur das Kind der Furcht, des Hungers und Durstes, des Abhängigkeitsgefühls. Der Sturm, Donner und Blitz, Erdbeben und die den Kahn verschlingende See müssen abermals herhalten, um den Ursprung der Religion zu erklären. Strauß versteigt sich sogar zu dem Satze (S. 93): „Ginge es dem Menschen stets nach Wunsche, hätte er immer, was er bedarf, scheiterte ihm kein Plan, und müßte er nicht, durch schmerzliche Erfahrungen belehrt, der Zukunft bange entgegensehen: so wäre schwerlich je der Gedanke an höhere Wesen in ihm aufgestiegen.“ Ist das nicht für einen Denker sehr naiv? Heißt dies nicht so viel als, wäre der Mensch nicht Mensch, so beschaffen und auf diese Erde gesetzt, so würde er nicht als Mensch denken und fühlen? Wie oft ist bereits diese ganze Ansicht widerlegt worden; aber die Gegner der Religion sind gerade so blind und beharrlich, wie es die blinden Anhänger kirchlicher Dogmen sind. Haben denn diese Männer keine Vorstellung von dem einfachen Denkprozeß über Wirkung und Ursache? Sie sehen doch, daß jede Religion, jede Mythologie mit der Frage beginnt, wie und wodurch die Dinge, wie und wodurch die Welt entstanden ist? also nicht aus der Furcht, dem Schrecken und der Abhängigkeit entspringt, sondern aus dem inneren Gesetze des menschlichen Geistes, nach den Ursachen dessen zu forschen, was er um sich gewahrt, um diese zu begreifen, und eine Vorstellung davon zu haben. Sie sehen, daß derselbe Prozeß sich in jedem Menschenkinde wiederholt und mit dem ersten Erwachen des Bewußtseins seine Rolle spielt — wie können sie also leugnen, daß das natürliche Verlangen des Menschengeistes nach Erkenntnis sicher eine ebenso

starke Wurzel der Religion ist, wie das Abhängigkeitsgefühl? Nicht minder weiß jedermann, daß die ganze Naturanlage des Menschen auf leibliche wie geistige Entwicklung bemessen ist, ja daß diese Entwicklung eine gewaltige sein muß, da es kein schwächeres und hilfloseres Geschöpf gibt als das neugeborene Menschenkind. Diesem Entwicklungsbedürfnis liegt notwendig ein Verlangen nach immer Höherem zugrunde, das ihn von Stufe zu Stufe, lange Zeit unbewußt, später mit vollem Bewußtsein, hinantreibt. Er muß seine Kräfte entfalten, er ist durch seine ganze Natur auf immer Höheres angewiesen, so wird er über sich selbst hinausgehoben und fühlt sich im Zusammenhange mit einem höheren Wesen, mit welchem er in sich Ähnlichkeiten verspürt. Dieses natürliche, nicht erkünstelte Verlangen nach dem Höheren, dieses Selbstgefühl einer höheren Natur in sich, ist ebenso eine starke Wurzel der Religion. Mitnichten demnach ist der Ursprung der Religion in dem Abhängigkeitsgefühle des Menschen zu suchen; es ist dies die einseitigste Vorstellung der Sache — sondern es vereinigen sich der Trieb nach Erkenntnis, das Verlangen, Gefühl und Bewußtsein des Höheren mit dem Abhängigkeitsgefühle, um in dem Meschen notwendig den Begriff einer Gottheit hervorzubringen und von seinem ganzen geistigen Wesen untrennbar zu machen. In der Tat sind Furcht und Schrecken nicht die ersten und vorherrschenden Gefühle des Menschen; Sorglosigkeit, Zuversicht, Selbstvertrauen und Mut sind in ihm früher und wohl vorherrschend vorhanden. So falsch und irrig ist die Grundlage, welche Strauß seiner Betrachtung der Religion gegeben hat, und da können denn die weiteren Irrtümer nicht ausbleiben.

Es kann daher nicht verwundern, daß Strauß über den Ursprung und die Entwicklung des Monotheismus, wir möchten sagen, faselt. Da er eine Offenbarung nicht zugibt, den Ursprung der religiösen Idee aber so tief wie möglich herunterdrücken will, demnach auch eine Erkenntnis der Einheit der Natur und der Einordnung der Wesen als Grundlage des Monotheismus nicht zugeben mag: so kommt er auf den sonderbaren Einfall, daß der Monotheismus „die Religion einer Horde“ sei. Eine solche Horde soll ein Selbstgefühl beseelt haben, „das sie im Kampfe mit anderen stärkte, ihr Siegeshoffnung und selbst im Unterliegen die Zuversicht künftiger Obmacht gab“, und dieses „vergötterte Selbstgefühl“ war ihr Gott, ein Gott. Das Merkwürdige hierbei wäre

nun, daß es so viele Horden gab, und noch jetzt zahllose Horden umherschweifen, während unter allen nur eine, die israelitische, einen monotheistischen Glauben hatte. Ferner was denn die Horden so von den Stämmen, z. B. den hellenischen in ihrem früheren Zustande, unterschied, daß die letzteren dennoch polytheistisch waren? Ob denn diese Stämme kein solches Selbstgefühl besessen haben? Über nichts wird so viel gesprochen und geschrieben, als über den Monotheismus der Israeliten, die ihn doch nun einmal in die Welt gebracht haben, ein Verdienst, das man ihnen so viel wie möglich verkümmern möchte. Und die Wahrheit ist doch so einfach. Allerdings trieben noch viele Jahrhunderte viele Israeliten Vielgötterei und Götzendienst; die Schrift erzählt uns selbst genug davon. Allerdings lebte der eine Gott in vielen Israeliten ganz besonders als der Nationalgott, was von den Einsichtsvolleren als der Gott, der Israel zum Religionsvolke, zum Träger des Monotheismus erwählt habe, und dieser Bestimmung gemäß, die Geschicke des Volkes in Hebung und Senkung ordnete, verstanden ward. Aber mitten in diesem allen stand die Lehre von dem einzigen Gotte, neben welchem kein anderes göttliches Wesen, dem Schöpfer der Welt, der Vorsehung und Vergeltung aller Menschen, die ja einem Paare entsprungen seien, unerschütterlich fest, ja genau formuliert, so daß alle Viel-, Horden- und Nationalgötterei neben diesem nur als Irrtum, Mißverständnis, wenn nicht Abfall erscheint. Dies spricht die Schrift von ihrer ersten bis zu ihrer letzten Seite aus, und mögen nun die Kritiker die Abfassungszeit der einzelnen Bücher verschieden annehmen, diese Lehre vom einzigen Gotte war im Volke Israel von dem Tage an vorhanden, wo es als Volk ins Dasein trat. — Um dem israelitischen Monotheismus etwas anzuhaben, verfällt Strauß auch auf eine jener Naivitäten, von denen wir schon oben ein Beispiel gegeben haben. Er meint, wenn man den Griechen von Homer bis zu Äschylus statt ihrer olympischen Götter den Monotheismus der Juden angeboten hätte, sie würden sich schönstens dafür bedankt haben (S. 101). Dies heißt doch wieder einmal nichts anderes, als weil die Griechen keine Juden waren, wollten sie auch keineswegs Juden werden! Eine große Weisheit! Wenn man den neapolitanischen Katholiken jetzt den Protestantismus anböte, sie würden ihn ausschlagen, glauben wir, und zwar, weil sie eben Neapolitaner sind. Später kam doch eine Zeit, wo die Griechen hastig das annahmen, was vom Judentume ihnen

geboten worden war, freilich als sie keine Griechen des Homer oder des Äschylus mehr waren. Doch Herr Strauß meint auch, daß der jüdische Monotheismus mangelhaft gewesen und erst durch den der griechischen Philosophen ergänzt und gehoben worden sei. Dies wäre in Alexandrien vor sich gegangen; nun, wir wissen, was wir von den monotheistischen Ideen der griechischen Philosophen, von der Unklarheit und Verschwommenheit derselben in dieser Richtung, von den wesenlosen Begriffen und inhaltsleeren Formeln, die sie dafür aufstellen, zu halten haben[1]). Anderseits blieb das abstruse Phisosophem der jüdisch-alexandrinischen Schule ohne irgendwelchen Einfluß auf das wirkliche Judentum, und verlor sich an seiner Geburtsstätte sehr bald und spurlos. Selbst die spätere Kabbala knüpfte nicht wieder an den jüdisch-alexandrinischen Neuplatonismus an, sondern wurzelt ganz wo anders und sucht ihre Anhaltspunkte im eigentlichen jüdischen Altertume. In der Tat, was hier Strauß vorträgt, ist erkünstelt und entspricht einer genaueren geschichtlichen Kenntnis wenig. Aus diesen Beispielen schon ersieht man, daß Strauß trotz seines Kritizismus christlicher Theologie war und bleibt, und als solcher eine wahre geschichtliche Entwicklung nicht zu fassen und dem einfachen gesunden Menschenverstande sein Recht nicht zu geben vermag.

III.

Nachdem Strauß, freilich in einer Art, mit der er es sich sehr leicht gemacht hat, der Religion alle höhere Tendenz, alle innerlichen Beziehungen zum Menschen entzogen, sie zu einem Kinde der Furcht, den Monotheismus zu einem Erzeugnisse der Horden gestempelt hat, wird es ihm nicht schwer, auch weiterhin über sie abzusprechen. Wir sagten, Strauß bleibe trotz seiner Negation christlicher Theologe; wir fügen hinzu, daß er, sobald er das Neue Testament verläßt, sich als einen oberflächlichen, ungründlichen Gelehrten erweist. Zugleich ist es stets die Oberflächlichkeit, die sich im Rubrizieren gefällt, und sobald sie letzteres fertig bekommt, mit der ganzen Sache fertig zu sein glaubt. Oder ist es nicht etwa christlich-theologisch, oberflächlich und Schablone, wenn er sagt und zur Grundlage seiner Folgerungen macht: das

---

[1]) S. unsere „Israelitische Religionslehre“ (Leipzig 1861), Bd. I, S. 177 bis 202).

Alte Testament habe den Herrengott, das Christentum den Gottvater und die griechische Philosophie die Gottheit, nämlich das Absolute, gegeben. Es versteht sich, daß er hiermit Judentum und Christentum zu beseitigen und auf der griechischen Philosophie weiter zu bauen gedenkt. Aber es ist dies alles falsch. Das Alte Testament lehrt den Gottvater ebenso wie den Herrengott. Wir wollen darüber Herrn Strauß nur auf eine kürzlich erschienene Schrift eines (christlichen) Gelehrten verweisen, der Strauß gegenüber noch den Vorteil besitzt, keine theologischen, sondern auf linguistische Forschungen sich stützende völkerpsychologische Zwecke zu verfolgen, nämlich einen Vortrag des Dr. Karl Abel über den Begriff der Liebe, wie dieser sich bei den verschiedensten Völkern durch die Wörter ausprägt, die dafür bei ihnen gebräuchlich sind. Herrn Strauß wird da ein Licht angezündet werden über die Beziehungen Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott, wie sie in der Volksseele des Hebräers aufgefaßt und verstanden wurden; er wird da einen Reichtum von Liebe ausgedrückt in den Wörtern אהב, חסד, רחם und חן, der Liebe von Gott zum Menschen, vom Menschen zu Gott, und vom Menschen zum Menschen, sowohl als allgemeine Nächstenliebe, als in allen besonderen Verhältnissen, eine solche Fülle von Liebe im Herzen des Volkes finden, daß er sich doch bedenken wird, seinen „Judengott" abermals in die alte Schablone einzufügen. Ebenso falsch ist es, daß das Alte Testament Gott nicht als das Absolute, d. h. als das Sein an sich, lehre. Strauß könnte es wissen, daß das Alte Testament sogar den einfachsten und darum philosophisch höchsten Ausdruck für das Absolute aufgestellt hat, nämlich אהיה אשר אהיה (2. Mos. 3, 14), d. i. das absolute Sein, aus dem alles individuelle Dasein hervorgegangen ist. Herr Strauß könnte es wissen, daß das Alte Testament für die Gottheit einen Namen hat, der nichts anderes als das absolute Sein bezeichnet, nämlich יהוה; denn mögen die Gelehrten über die grammatikalische Form dieses Wortes noch so unsicher sein, darin müssen sie alle übereinstimmen, daß es den Begriff des Seins an und für sich (ohne alle Attribute) הוה ausdrückt. Von hier aus ringt der Hebräer, diesem Absoluten einen begrifflichen Inhalt zu geben, es nach Zeit, Raum und Kraft als unendlich, unbeschränkt zu fassen, und läßt hierbei seiner Einbildungskraft und seiner Gefühlsinnerlichkeit freie Tätigkeit. Dies ist es, was ihn vom griechischen Philosophen unterscheidet, der in demselben Ringen, dem Begriffe des Abso-

luten einen Inhalt zu geben, streng logisch und rationell verfährt, ohne daß es ihm mit seinen Syllogismen gelingt, über die Formel hinaus zu kommen. Darum eben war es den griechischen Philosophen nicht gewährt, einen nachhaltigen Einfluß auf die Kulturentwicklung der Völker anders als in der strengen Wissenschaft zu üben, während dem Hebräer die unermeßlichste Wirkung auf alle Kulturvölker, und noch weit über diese hinaus, gelang, eben weil er auf vernunftgemäßer Grundlage das Herz und die Einbildungskraft zu erfüllen, und so in die Seele der Menschen einzudringen vermochte.

Von hier aus eröffnet nun Strauß seinen Feldzug gegen den „persönlichen Gott". Aber wir gestehen offen, für einen deutschen Denker bedient er sich so hölzerner Waffen, daß er sich deren schämen müßte. Auf welch ein schwächliches Publikum muß er gerechnet haben! Sein Hauptargument ist dieses: es sei an den persönlichen Gott „die Wohnungsnot" herangetreten; seitdem man wisse, daß die Fixsterne Sonnen seien, die „Welt sich in eine Unendlichkeit von Weltkörpern" aufgelöst (!!!) habe, der Himmel in einen optischen Schein, könne man nicht mehr sagen, Gott wohne im Himmel. Er sagt: „Also kein Himmel als Palast mehr, keine Engel, die um seinen Thron versammelt sind, ferner auch Donner und Blitz nicht mehr seine Geschosse, Krieg, Hunger und Pest nicht mehr seine Geißeln, sondern Wirkungen natürlicher Ursachen: seit er so alle Attribute persönlichen Seins und Waltens verloren hat, wie können wir uns Gott noch persönlich denken?" Freilich, wenn man sich kindliche Vorstellungen aussucht, an deren Wortlaut sich klammert, hat man es leicht, einen vernichtenden Streich zu führen; aber diese Vernichtung besteht eben bloß in der Einbildung des tapferen Kämpen. Was es mit dem „Himmel" zu bedeuten hat, konnte der Verfasser schon aus dem alten Ausspruche ersehen: „Siehe, die Himmel und der Himmel Himmel umfassen dich nicht!" (1. Kön. 8, 27). Die Himmel und die Himmel der Himmel sind doch wohl schon eine „Auflösung" des Himmels und des optisch scheinbaren blauen Himmelsgewölbes. Daß die Himmel und die Himmel der Himmel Gott nicht umfassen, ist doch sicherlich ein Ausdruck für die Unendlichkeit und das Allsein Gottes, welchen keine astronomische Beobachtung zunichte macht. Selbst die entflammte dichterische Einbildungskraft sagt: „Der Himmel ist mein Thron, und die Erde meiner Füße Schemel. Dies alles hat meine Hand geschaffen, daß all dies

ward!“ (Jesaias 66, 1. 2). Dies will doch schwerlich sagen, daß Gott im Himmel „wohnt“, sondern daß er allgegenwärtig in den Höhen und Tiefen sei; Himmel und Erde sind dem Hebräer der Ausdruck für die ganze Welt, und daß diese Welt von Gott geschaffen sei, dies ist der eigentliche Angelpunkt. Strauß treibt nur eine Spiegelfechterei mit dem Worte „persönlich“, welches, weil es eben leicht zu falschen Vorstellungen verleiten kann, in der jüdischen Religionslehre gar nicht gebräuchlich ist. Der Begriff „persönlicher Gott“ ist nichts als eine Verneinung des Pantheismus, und besagt, daß Gott und Welt nicht ein und dasselbe seien, daß die Welt, d. i. die Gesamtheit der individuellen Wesen, von Gott geschaffen sei. Wie kann man nun meinen, daß man diesen Begriff, diese Erkenntnis dadurch beseitigt, daß man Gott nicht mehr im Himmel wohnen, Donner und Blitz nicht mehr als seine Geschosse usw. benutzen lassen könne!

Gleich unbedeutend ist das, was Strauß über das Gebet sagt. Der neuere Mensch, meint er, hege nicht mehr die Ansicht, daß er durch das Gebet auf den Willen Gottes influieren, den Lauf der Dinge ändern, die göttliche Bestimmung modifizieren könne. Allerdings bleibe die subjektive Rückwirkung auf das Gemüt des Betenden. Allein Strauß erklärt den für keinen Beter mehr, der jene Ansicht nicht habe, und wenn man zu Gott nicht mehr beten könne, höre dieser auf, persönlich zu sein. Dies ist nun rein sophistisch. Er beruft sich auf Kant, der „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ die Meinung, durch das Gebet auf Gott wirken zu können, für töricht erklärt, der aber, wie Strauß doch selbst anführen muß, das Gebet aus der seelischen Wirkung heraus für „jedenfalls unter Umständen empfehlenswert“ erklärt. Also „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft!“ Glücklicherweise füllt die bloße Vernunft das menschliche Leben doch nicht aus. Es klopft in ihm ein Herz, das seine Beziehungen, seine Bedürfnisse, seine Wirkungen, ja seine unmittelbaren Erkenntnisse, hat. Wer wollte z. B. das Verhältnis zwischen Mann und Frau, zwischen Vater und Sohn, Mutter und Tochter, Bruder und Schwester innerhalb der Grenzen der von der bloßen Vernunft diktierten Paragraphen des bürgerlichen Gesetzes beurteilen, regeln und erschöpfen, wer die Pflichten des Bürgers, des Menschen zum Menschen, überhaupt alles, was das wirkliche Leben betrifft, mit den vernunftgemäßen Artikeln des Gesetzes beschränkt, abgegrenzt wissen? Das Beten, das vorzugsweise aus dem Gemüte

des Menschen entspringt, lediglich innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft aufzufassen, ist an sich ein volles Mißverständnis. Aber abgesehen hiervon legt die subjektive Rückwirkung auf das Gemüt des Menschen dem Gebete eine so großartige Bedeutung, so hohen Wert, unter Umständen eine solche Unentbehrlichkeit und Notwendigkeit bei, daß wir den bedauern müssen, der das Beten darum für überflüssig hält, weil es ihm die Erfüllung seiner Wünsche nicht mehr verbürgt. Welch eine Erniedrigung des Geistes, nur aus Utilitätsrücksichten, um einen bestimmten greifbaren Nutzen zu erlangen, beten zu sollen! Das Gebet ist eine Erhebung des Geistes in den Vorstellungen von Gott, in dem Gedanken an Gott und seine Vollkommenheiten, eine Läuterung der Seele in dem Bewußtwerden des Rechts und des Unrechts, der Tugend und der Sünde, eine Aufrichtung und Stärkung, durch die wir uns mit Mut und Kraft für den Kampf des Lebens erfüllen, eine Klärung unserer innern Welt, eine Beschwichtigung unserer Unruhe und Leidenschaft. Und wem dies wahrhaft durch die Seele gegangen, in dem wirkt es auch auf seinen Willen und seine Entschlüsse, auf sein Tun und Lassen, und so wirkt es auch auf das äußere Leben und hat eine volle Realität. Wer so betet, der ist in eine unmittelbare Anschauung und Verbindung mit Gott versetzt, und es ist daher ein völlig willkürlicher Schluß, daß er nicht mehr zum „persönlichen Gotte“ bete, und dieser daher nicht mehr für ihn bestehe. Richtig ist, daß, wer da betet, Gott im höhern Sinne des Wortes als „persönlich“ anschaut; denn zum Universum, d. i. zu der Gesamtheit der individuellen Wesen, zu den Naturgesetzen und Naturkräften, zu Wärme, Licht, Anziehungskraft, Elektrizität, läßt sich nicht beten. Falsch ist nur, daß das allein Beten heißen soll, wenn man dadurch einen Vorteil, einen nutzbringenden Erfolg, die Erreichung eines realen Wunsches erzielen will. Dieses groben Irrtums macht sich Strauß schuldig, weil eben ohne diesen Irrtum sein Schluß in nichts zerfällt. Aber durch solche oberflächliche Behauptungen wird nichts widerlegt und nichts erwiesen; durch willkürliche Voraussetzungen und Schlüsse läßt die Menschheit sich nicht absprechen, was ihr von der Urzeit an bis heute Bedürfnis war und Befriedigung schuf, ihrer innersten Natur unmittelbar entsprang und zusagte. Hat sich durch alles dieses Strauß durchaus nicht als einen nur einigermaßen sicheren Führer erwiesen, so werden wir ihm auch kein Vertrauen schenken, wenn er weiterhin durch kurze Sätze die

Überzeugungen der Menschen umzustoßen sucht. Er verwirft die Beweise für das Dasein Gottes, den kosmologischen, teleologischen und moralischen. Hier aber ist es, wo er eine merkwürdige Erscheinung hinstellen muß, ohne freilich sie zu berücksichtigen und zu würdigen. Kant, der zuerst diese Beweise der älteren philosophischen Schulen als unzulänglich nachzuweisen suchte, ebenso wie Fichte, Schelling und Hegel, kamen dennoch immer wieder auf Beweise für das Dasein Gottes zurück, und stellten solche in ihrer Weise auf. Wir müssen doch nach dem Grunde dieser Erscheinung fragen, und der kann in nichts anderem liegen, als daß sie, wie die Unzulänglichkeit der Beweise, auch die Unzulänglichkeit ihrer Gegenbeweise erkannten und empfanden, und deshalb nach neuen Beweisen suchten. Wenn Hegel sagt, alles komme darauf an, daß die Substanz als Subjekt oder als Geist begriffen werde, und dieser Satz seine Anhänger in zwei entgegengesetzte Parteien teilte, von denen die eine ein Bekenntnis des persönlichen Gottes, die andere das Denken, das Gottesbewußtsein im Menschen, als die ideale Existenz Gottes darin fand: so löst sich das Rätsel viel einfacher, daß Hegel sagen wollte, das Dasein Gottes lasse sich ebenso philosophisch denken und erweisen, als auch das Gegenteil. Von diesem Standpunkte unserer Geistesheroen aus werden die Herren Epigonen es nicht verübeln, wenn wir auch ihren Einwürfen eine wirkliche Beweiskraft nicht zusprechen, und Strauß wird uns mit seinem „altmodisch“ nicht abschrecken; denn seine vermeintlichen Gegenbeweise sind bereits auch altmodisch geworden. Oder meint er, daß der Begriff von Ursache und Wirkung wirklich abgetan sei, wenn er sagt, daß, wenn von den Dingen in der Welt jedes seinen Grund in einem anderen hat, wir so nur die Vorstellung „eines auf sich selbst beruhenden, im ewigen Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibenden Universums“ erhalten? Mitnichten, die Frage nach der Ursache dieses Universums, dieser ewig wechselnden Erscheinungen, bleibt ebenso bestehen, und bewegt fort und fort den Menschengeist, wie zuvor. Die Frage wird mit dem „auf sich beruhenden Universum“ erdrückt, aber nicht aus des der Welt geschafft. Strauß antwortet nur, ich kenne diese Ursache nicht, ich kann bis zu ihr keine Schlußfolgerung ziehen; aber er kann doch andere nicht verhindern, diese dennoch zu vollbringen. Strauß gibt ferner zu, daß sämtliche Erscheinungen der Welt und die Verbindung derselben zur Welt zweckmäßig sind, d. h. so

eingerichtet, daß die Mittel einem bestimmten Zwecke entsprechen. Aber er leugnet, daß zur Herstellung eines Zweckes und der diesem entsprechenden Mittel eine bewußte Intelligenz notwendig sei. Er beruft sich dabei, was ihm Schopenhauer an die Hand gibt, auf den Instinkt mancher Tiere, die Zweckmäßiges tun, ohne daß sie Intelligenz besitzen; es sehe aus, als geschähe es nach einem bewußten Zwecke, und geschieht doch ohne einen solchen. Dies ist weder philosophisch noch naturwissenschaftlich. Es ist ein Spielen mit „bewußtem Zweck" und „Zweck". Der Zweck, das zweckmäßige Handeln, ist da, entweder dem Geschöpfe sind der Zweck und die dazu nötigen Mittel bewußt, oder ihm von einem anderen gegeben; im ersteren Falle ist ihm das Bewußtsein von einem anderen gegeben. Somit bleibt, wo ein Zweck und die diesem entsprechenden Mittel vorhanden sind, eine bewußte Intelligenz notwendig, von der jene herrühren. Der Naturforscher aber sagt: „Mit ehrfurchtsvollem Staunen betrachtet der Naturforscher das mikroskopische Klümpchen Nervensubstanz, welches der Sitz der arbeitsamen, baulustigen, ordnungsliebenden, pflichttreuen, tapfern Ameisenseele ist." So Du Bois-Reymond, Über die Grenzen des Naturerkennens, Leipzig 1872, S. 30, eine Abhandlung, auf welche wir noch zurückkommen. Dies klingt anders als das Leugnen der Intelligenz, das sich Strauß erlaubt, während sie doch im Begriffe des Zweckes ausgesprochen liegt.

Dieses Wenige genüge, da in die Details weiter einzugehen hier nicht der Ort ist. Jedermann muß zugeben, daß die religiöse Überzeugung durch diese Auslassungen von Strauß nicht erschüttert und nicht beseitigt worden ist, außer bei denen, in welchen sie schon so gut wie nicht vorhanden war. Entkleiden wir die Religionen ihrer kirchlichen Dogmen und ihres kirchlichen Gewandes, so sehen wir in der gesamten Menschheit und durch alle Jahrtausende hindurch den Gottglauben bestehen und hochgehalten. Er ist also den philosophischen Systemen nicht entsprungen, sondern sie hinkten ihm anerkennend oder leugnend nach, und ebensowenig haben es die wechselnden philosophischen Schulen vermocht, ihn zu verdrängen, wie man ja genugsam seit Zeno und Pyrrho und seit den Zeiten des Sextus Empirikus erfahren hat. Beweis genug, daß wir den Boden der Religion nicht allein in der Philosophie und Dialektik zu suchen haben, sondern in der ganzen und vollen Menschennatur, in welcher der unmittelbaren Erkenntnis aus dem innersten Wesen heraus so viel enthalten

ist, die mit der Vernunft nicht im Widerspruch stehen, aber auch die philosophierende Kritik von sich allein aus nicht aufheben wollen darf. So wenig, wie wir der Gattung das Recht einräumen, dem Individuum die ihm zukommende Freiheit zu entziehen, so wenig dürfen wir dem Individuum einräumen, die volle Kraft zu haben, die freie Bewegung und das Wesen der Gattung zu verneinen. Er mag dies immerhin für sich selbst tun, aber sich nicht anmaßen, dies auch für die Gattung und in der Gattung vollbracht zu haben. Der Gottglaube gehört der gesamten Menschheit an; der einzelne kann ihn sich zurechtlegen, ihn verkümmern und ableugnen — nur bilde er sich nicht ein, ihn der Menschheit geraubt, durch seine individuellen Schlüsse als nichtig erwiesen zu haben.

IV.

Wir Deutsche pflegen uns anderen Völkern, besonders den Franzosen, gegenüber auf die gründliche Forschung, auf die wissenschaftliche Vertiefung etwas zugute zu tun, und hiermit selbst eine Vernachlässigung der Form zu entschuldigen, da wir dem gefälligen Stile den Ernst der Untersuchung nicht opfern wollen. Wenn nun die Schrift von Strauß, mit der wir uns beschäftigen, etwa ins Französische übersetzt würde, so würden sicherlich die Franzosen sich wundern, wie hier ein gelehrter Deutscher, der gerade wegen seiner Gründlichkeit und seines gelehrten Apparates bekannt und den Franzosen ungenießbar war, mit so überaus leichtem Geschosse gegen die geschichtlichen Überzeugungen ausgezogen ist, mit schnell hingeworfenen Floskeln die tiefgewurzelten Glaubensmeinungen zu beseitigen wähnte. Ganz besonders bemerklich ist dies in dem Abschnitte über die Unsterblichkeit. Er muß wirklich voraussetzen, daß die Menschen bereits diese großartige Hoffnung gänzlich aus ihren Herzen gerissen hätten, um mit so wenig sagenden Sätzen sie abgetan zu glauben. In diesem Sinne stellt er die Behauptung auf, daß ursprünglich der Unsterblichkeitsglaube lediglich aus den Träumen von Verstorbenen hervorgegangen sei, und in der Vorstellung eines traumartigen schattenhaften Daseins bestanden habe, wie es Homer bei der Hinfahrt des Odysseus zur Unterwelt, um von Tiresias seine zukünftigen Schicksale zu erfragen, schildert. Auch bei den alten Hebräern hätte diese Vorstellung geherrscht, und erst in die

späteren Bücher des Alten Testaments, sowie zu Sokrates und Plato, sei der Unsterblichkeitsglaube aus dem höheren Oriente eingedrungen. Solche Behauptungen sind von einem deutschen Gelehrten sehr verwunderlich. Jahrtausende vor Sokrates war dieser Glaube bei den Ägyptern schon vollständig ausgeprägt, und in Brauch und Sitte, in das ganze gesellschaftliche Leben übergegangen. Kein Mumienkasten, auf welchem er nicht in unschwer erkennbaren Allegorien und Symbolen gemalt ist[1]). Der urältesten Religion Indiens liegt er als Seelenwanderung zugrunde, und wurde als solche auch dem Buddhismus so zum Fundamente seines ganzen dogmatischen Gebäudes, wie dem Christentume die Erbsünde. Die religiösen Sagen der Germanen von der Walhalla, diejenigen der Indianer von der Beschäftigung ihrer toten Väter in den ewigen Jagdgründen widersprechen dem traumartigen Schattenwesen ganz und gar. Was die Schilderung im elften Gesange der Odyssee betrifft, so liegt das poetische Motiv zutage. Was Odysseus an seiner Grube zur Vorbereitung vornimmt, wie er mit dem Schwerte die Geister abwehrt, daß sie nicht von dem Opferblute trinken, und sie zum Sprechen bringt, wenn er sie trinken läßt, gleicht der Geistererscheinung von Hamlets Vater und dem Besuche der Hexen in Macbeth als dichterische Motive. Sobald diese erschöpft sind, kommt auch Homer (V. 567 ff.) auf den eigentlichen Volksglauben zu sprechen, auf die Vergeltung durch das Gericht, vor welches alle Gestorbenen geführt und für ihre Übeltaten gestraft werden[2]), und es folgt die Schilderung der Qualen hervorragender Bösewichter, die so körperlicher Art sind, daß sie an bloßen Schatten nicht vorgenommen werden könnten; es handelt sich dabei um Essen und Trinken, um Aushacken der Leber durch Geier, um mühsame, erfolglose Arbeiten und der-

---

[1]) S. Herodot II, 123. Aus Duncker, Gesch. d. Altert. I, S. 70 ff. kann Strauß sich überzeugen, daß die Vorstellungen der alten Ägypter von der Unsterblichkeit denen der christlichen Kirche und des Islams aufs Haar gleichen, und in den letzteren kein Fortschritt gegen die ersteren enthalten ist.

[2]) Wie Strauß den Glauben der Griechen an die Vergeltung leugnen konnte, ist nicht zu begreifen, wenn er die Verse 568—571 in derselben Schilderung gelesen hätte:

„Jetzo wandt' ich auf Minos den Blick, Zeus' edlen Erzeugten,
Der mit goldenem Stab, Urteil den Gestorbenen sprechend,
Dasaß; andere rings erforschten das Recht vor dem Herrscher,
Sitzend hier, dort stehend, in Aïdes' mächtigen Toren."

gleichen[1]). Auf die Unsterblichkeitslehre im Alten Testamente wollen wir hier nicht abermals eingehen[2]), bemerken aber, daß רפאים in den fünf Büchern Mosis, Josua und Samuel nur als ein Urvolk in Kanaan, ein Volk „furchtbarer" Riesen, das an mehreren Orten Palästinas seßhaft gewesen, vorkommt und erst in Jesaias, im Psalm 88, 11, in den Sprüchen und Hiob eine andere Bedeutung annimmt, die aber, da das Wort teils neben מתים, teils diesen entgegen (Jes. 26, 19) steht, nicht die Toten selbst bezeichnen kann, sondern richtiger als böse Geister aufzufassen ist. In ganz gleicher Weise heißt שאל in den fünf Büchern Mosis nur Grab, Gruft (5. Mos. 32, 22 die Erde in ihrem inneren hohlen Teile), und erhält erst später die Bedeutung einer Art „Unterwelt"; die ganze Vorstellung gehört also erst der mittleren Zeit des israelitischen Volkes an. — Hieraus folgt, daß es Strauß völlig mißlungen ist, das hohe Altertum und die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens in allen Teilen des Menschengeschlechtes und hiermit die in dem Wesen des Menschen selbst begründete Natur dieses Glaubens hinwegzueskamotieren.

Vermochte er also den Consensus omnium nicht zu beseitigen, wie gelingt es ihm etwa mit den anderen Beweisen für die Unsterblichkeit? Für wen, fragen wir, hat er eigentlich seine Widerlegung geschrieben? Doch wohl nur für solche, welche ebensowenig über die Beweise für die Unsterblichkeit als über seine Widerlegung derselben nachzudenken, sondern sich mit einem sie frappierenden Schlagworte zu begnügen pflegen. Denn die Vergeltung leugnet Strauß rasch damit hinweg, daß es gar nichts zu vergelten gebe, und die Folgerung aus der Entwicklung und Vollendung der Menschenseele damit, daß es gar nichts zu entwickeln und zu vollenden gebe. Allerdings hat er recht, wenn er das für eine schwache Sittlichkeit hält, welche der Aussicht auf

---

[1]) Wenn Homer den Achilles sagen läßt (V. 489):

„Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen
Einem dürftigen Mann, ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämtliche Schar der geschwundenen Toten beherrschen"

so liegt doch wohl darin der Gedanke ausgesprochen, daß im Jenseits von all diesem Heldentume und Herrschertume so die Larve abfällt, daß der niedrigste Stand und die gewöhnlichste Beschäftigung auf Erden jener schmerzlichen Enttäuschung vorzuziehen sei.

[2]) Siehe unsere Abhandlung über „die Unsterblichkeitslehre im Judentume" im II. Teil unserer „Israelitischen Religionslehre", S. 231 ff.

Lohn und Strafe bedarf; dies ist aber eine sehr alte Weisheit, und schon Antigonus von Socho hatte den Wahrspruch: „Seid nicht wie die Diener, die dem Herrn dienen, um Lohn zu empfangen“ (Pirke Aboth I, 3). Indes erhält sich die Mehrzahl der Menschen nur in einzelnen Momenten auf der Höhe reinster sittlicher Anschauung, und sie sind es durch das Leben nur allzu gewohnt, für jede Arbeit, jede Anstrengung einen Lohn zu erwarten und erwarten zu dürfen, und selbst der Schriftsteller, der um der Wirkung willen sein Buch schreibt, verlangt ein angemessenes Honorar, und um so mehr, je größere Sensation zu erregen er mit seinem Buche beabsichtigt. Allein hierum handelt es sich hier gar nicht. Wer da leugnet, daß es im Menschenleben großes, dauerndes Weh, Leiden und Schmerzen der ergreifendsten und durchwühlendsten Art, Verluste und Trauer, Täuschungen und Bitterkeiten gibt, welche einen dunkeln Schatten über alle Tage werfen, und die alles Bewußtsein der Rechtschaffenheit und Tugend nicht zu überwältigen, kaum zu mindern vermag: der leugnet eine Tatsache, eine überall und zu aller Zeit sich aufdrängende Tatsache, der hat das Verschmachten der Armut, das Leid dauernden Siechtums, den Verlust seiner Teuersten, die Bitterkeit verfehlter oder abgeschnittener Laufbahn, das Schwinden wohlerworbenen Besitzes an Gut und Ehre, die Täuschung durch die, welche man am meisten liebte und ehrte, und so vieles andere niemals empfunden oder mitgefühlt, der hat den Wechsel des Geschickes, auch den unverdienten, unverschuldeten, niemals erfahren, oder Augen und Herz niemals dafür offen gehabt. Diese Lehre der Stoa war immer, wo sie wieder aufgewärmt ward, entweder Heuchelei oder Selbsttäuschung. Mit diesem erkünstelten Heroismus, mit diesem Darreichen des Steines statt des Brotes, ist für die Menschheit nichts getan. Es kann einer sagen: ich glaube an keine Vergeltung, es ist niemand da, der vergelten kann: dann hat er wenigstens etwas gesagt. Aber zu behaupten, daß nichts da sei, was zu vergelten wäre, sich in den fadenscheinigen Mantel hüllen, daß die Tugend selbst genug lohne, und das Unrecht selbst genug strafe, und damit sei es für den leidenden und den genießenden Menschen genug, das ist mit den Augen nicht sehen, mit den Ohren nicht hören wollen. Es gibt Stacheln in der Seite, die nicht das Laster hineingestoßen hat, und nicht die Tugend herauszureißen vermag; Wunden des Herzens, die immer bluten, niemals heilen, und die durchaus nicht das Verbrechen

geschlagen hat. Eine Ausgleichung hierfür fordert in ihrem natürlichsten Drange die dürstende Seele, und das Weh hat eine einfache Logik, welche durch die Sophistik des Atheisten nicht beseitigt wird. Es ist die Forderung der sittlichen Weltordnung, eine Forderung, die der erste Mensch stellte und der letzte stellen wird; und ohne diese sittliche Weltordnung ist alle dem Individuum gestellte Forderung der Sittlichkeit ohne feste Grundlage.

Nicht anders verhält es sich mit der Leugnung, daß die Entwicklung des Menschengeistes so bruchstückartig, so ungenügend verbleibt, daß eine weitere Entfaltung, eine Vollendung zur logischen Forderung wird. Strauß meint, die Natur gebe uns hierfür gar keinen Beweis; sie lasse Millionen Blüten und Fischeier verderben, ohne zu Früchten und Fischen zu werden. Wie? Vollendet die Natur nicht dennoch zahllose Blüten zu Früchten? Strauß hat eben die Natur in ihrer Sparsamkeit und Vorsicht nicht begriffen. Wenn alle Blüten an einem Baume sich zu Früchten entfalten sollten, so würde der Baum bei weitem nicht die Kraft besitzen, sie zu ordentlichen Früchten zu reifen; sie würden sämtlich verkümmern. Das kann ihm jeder Gärtner sagen. Da es aber viele Wirkungen gibt, Sturm, Frost, Regen, Ungeziefer, welche zahllose Blüten verderben, so hat die Natur eine viel größere Triebkraft, Blüten hervorzubringen, in den Baum gelegt, um wenigstens einen Teil dieser Blüten zur Frucht zu bringen. So verhält es sich auch mit den Fischeiern. Wie aber? Sind ihm die Menschengeister nichts als Baumblüten und Fischeier? Stehen sie ihm auf gleicher Stufe? Erkennt er keine Stufenleiter der Wesen an, keine immer höher entwickelten Organismen, die auch numerisch sich von den tieferstehenden abzeichnen, so daß die Zahl der Individuen kleiner wird, je höher die Entwicklung steigt? Wohin dieses verfehlte Gleichnis aus der Natur zielt, sieht man leicht ein. Nach Strauß hat der Mensch gar keine Anlage, die er nicht während seines Lebens vollständig entwickelt und auslebt. „Wer sich nicht selbst aufbläht, sagt er, kennt auch das bescheidene Maß seiner Anlagen.“ Die Antwort ist leicht: der bläht sich erst recht auf, der seine Anlagen genau zu kennen vermeint; der bläht sich erst vollends auf, der vermeint, alle ihm gewordenen Anlagen genugsam entwickelt und zu dem verwendet zu haben, wozu sie ausreichen. Dies werden ihm nur Pfuscher und eingebildete Narren nachsagen; jeder ernste Mann wird sich bewußt sein, wieviel er verfehlt und vernachlässigt hat, wieviel an Intelligenz und

Sittlichkeit, an Erkennen und Vermögen ihm ermangelt, wie weit er an Erreichen und Vollbringen zurückgeblieben, wieviel ihm von den höchsten und besondersten Fragen ungelöst ist. Fürwahr, Strauß, der sich so bescheiden vermeint, ist sehr unbescheiden, wenn er über die Anlagen des Menschengeistes so aburteilt, wie etwa ein Maschinenbauer über eine Maschine. Ist nicht schon die unendliche Verschiedenheit in den Graden der Geistesentwicklung bei den Menschen ein Beweis für die unendliche Entwicklungsfähigkeit? Gibt nicht die Natur selbst ein Beispiel, wenn wir auf den Zustand des Embryo blicken, der ein volles, einer überraschend schnellen Entwicklung befähigtes organisches Leben führt, und außerordentliche Anlagen in sich birgt, die während dieses Embryolebens noch gar nicht zur Verwendung kommen, und von denen er keine Ahnung hätte, selbst wenn er seiner bewußt wäre — diese Lunge, die nicht atmet, dieser Magen, der nicht verdaut, dieses Auge, das nicht sieht, dieses Ohr, das nicht hört?

Und nun erst, wenn wir in das Wesen der Seele selbst eingehen. Strauß macht es sich sehr leicht: die moderne Physiologie lehre uns, daß die Tätigkeit der Seele so sehr an die Beschaffenheit des Leibes und des Gehirns gebunden sei, daß sie nach dem Untergange des Körpers nicht fortexistieren könne. Dieser Schluß gleicht einem Sprunge in einen Abgrund. Wenden wir die Sache um: welche Einwirkungen erfährt der Körper von der Seele! Alle Bewegungen, mit Ausnahme einiger allgemeiner Funktionen, werden dem Körper durch die Seele vorgeschrieben, und er gehorcht dem Willen mit außerordentlicher Schnelligkeit und Ausdauer. Sobald das Bewußtsein schwindet, liegt der Körper unbeweglich, sieht das Auge, hört das Ohr nicht mehr. Schreck, Ärger, Gram, Sorge, wie beeinflussen sie den Körper und dessen Funktionen, stören und zerstören sie, oft plötzlich, oft langsam. Die Existenz der Seele ist hiermit ebenso erwiesen, wie die des Körpers, und der Schluß wäre, daß der Körper ohne Seele nicht existieren kann. Aber existieren nicht zahllose Körper ohne Seele? Nur anders. So kann auch die Seele ohne Körper existieren, nur anders. Daß eine innigste Verbindung und Wechselwirkung im Menschen zwischen Körper und Seele besteht, das brauchte nicht erst die moderne Physiologie zu lehren, das wußte man von jeher. Diese Verbindung ist im normalen Zustande eine Harmonie; aber sie kann auch sehr disharmonisch werden, wo der Geist

will und der Körper nicht gehorcht, wo dieser fungiert, und die Seele ins Stocken geraten ist; es gibt einen kontrakten Zustand für den Körper bei Gesundheit der Seele, und einen kontrakten Zustand der Seele bei Gesundheit des Körpers. Mit diesem Gegenbeweise wäre es also abermals nichts, und die ganze Kraft des Beweises, die in dem Bewußtsein des Ichs, das sein Nichtsein nicht begreift, das also etwas ganz anderes als ein bloßer „Wunsch" ist, bleibt bestehen, nur daß wir an dieser Stelle nicht weiter darauf eingehen können. Nur das wollen wir noch hinzufügen, daß Strauß und seine Gesinnungsgenossen sich doch nicht gar zu sehr auf die Hypothesen gewisser Naturforscher stützen mögen, und dadurch gerade in denselben Fehler verfallen, den sie dem andern Extreme vorwerfen, nämlich gläubig auf die Worte eines Meisters zu schwören, nur daß diese sich auf das Wort der Kirche, sie selbst sich auf das Wort Karl Vogts, Büchners u. a. verlassen. Gerade auf dem Standpunkte, auf welchem Strauß steht, müßte er sagen: ich kenne das Wesen der Seele nicht; ich weiß, daß sie existiert und fungiert, aber nicht, was sie ist, und wie sie fungiert. Dann würde er auf dem Boden — nicht der Philosophie — aber doch der wahren Naturwissenschaft stehen. Zu diesem Zwecke ist der schon von uns angeführte Vortrag von Du Bois-Reymond zu empfehlen, einem der größten Naturforscher unserer Zeit, der gerade den Nerven seine ausgezeichneten Untersuchungen gewidmet hat, und er sowie Helmholtz sind, nach Zöllners Urteil, die einzigen jetzt lebenden Naturforscher, welche eine gründliche philosophische Bildung besitzen. Wir lernen aus diesem Vortrage, daß schon Materie und Kraft, auch bei Voraussetzung der vollendetsten Naturkenntnis, niemals zu begreifen, das Wesen der Materie und der Kraft niemals erklärbar sind, daß ebenso das Bewußtsein unerklärbar und bei der genauesten Kenntnis seiner materiellen Organe unverständlich ist und sein wird. Der vorsichtige Naturforscher sagt „Bewußtsein", um nicht erst zu Seele und Geist zu greifen. Mit zwingender Gewalt erweist Du Bois-Reymond, daß das Bewußtsein auch aus der vollkommensten Kenntnis seiner materiellen Bedingungen nicht erklärbar ist, und daß im Verstehen der Geistestätigkeit aus materiellen Bedingungen die Menschheit seit 2000 Jahren, trotz aller Entdeckungen der Naturwissenschaft, keinen wesentlichen Fortschritt gemacht hat. Alle Beobachtungen der Bewegung der Hirnmoleküle geben noch nicht den geringsten Anhalt, um uns den kleinsten

Gedanken, die geringste Willenstätigkeit zu erklären, auch nicht einen Balken, um die Kluft zu überbrücken zwischen Materie und Geist.

Und solchen Erweisen eines wahrhaften, denkenden Naturforschers zur Seite kommt Herr Strauß mit der kindischen Frage: an welchem Orte die unsterblichen Seelen untergebracht werden sollen, da doch die Sterne als Weltkörper ihre eigenen Bewohner haben müssen? . . . In der Tat, die gebildete Welt steht sehr tief in den Augen dieser kritischen Helden, um sich solche Faubasereien auftischen zu sehen — nein, nein! sie steht wirklich noch sehr tief, da sie denselben Beifall klatscht!

V.

Aber Strauß hat noch eine Frage zu beantworten. Die Frage „Sind wir noch Christen?“ verneint er entschieden. Wird er seine zweite Frage: „Haben wir — wir heißt immer Strauß und seine Gesinnungsgenossen — noch Religion?“ ebenso entschieden verneinen? Nachdem er alles, was die Menschheit unter Religion versteht, geleugnet hat, will es ihm doch nicht behagen, sich ohne Religion zu wissen. Wie hilft er sich aus diesem Dilemma? Er kehrt auf seinem Wege zurück; er bemerkt, daß Schleiermacher das Wesen der Religion im Abhängigkeitsgefühle erkannt habe, welches zuerst gegen die verschiedenen Naturerscheinungen, später gegen das eine Wesen bestand, das aller Erscheinungen Ursache ist. Feuerbach dagegen meinte, daß dieses Abhängigkeitsgefühl an sich erdrückend, vernichtend sein würde; daß daher das Wesen der Religion in dem Wunsche bestehe, die Wirkungen der uns bedrohenden Erscheinungen zu unserem Vorteile gewandt zu sehen. Da nun Strauß diesen Wunsch als nutzlos, weil wirkungslos, ansieht, bleibt er bei dem Abhängigkeitsgefühle stehen, welches der Mensch nie los wird und seiner Meinung nach nicht los werden soll. Wir wollen diese einseitige Auffassung der Religion nicht abermals widerlegen; wir haben es oben getan, wo wir den Erkenntnistrieb und das Verlangen nach Höherem und dem Zusammenhange mit ihm in der Natur des Menschen begründet und als ebenso starke Quellen der Religion erkannten. Von wem will sich aber nun Strauß abhängig fühlen? Seine Antwort lautet: „vom Universum, vom All“. Wir wissen uns „einen Teil des Teiles“, und dies ist genug, um uns von diesem All abhängig zu

fühlen. In diesem Abhängigkeitsgefühle vom All findet Strauß seine Religion.

Da fragen wir uns: fühlen wir uns wirklich abhängig vom All? Nicht im geringsten. Was ist denn das All? Es ist die Gesamtheit aller einzelnen Wesen, aller vorhandenen einzelnen Existenzen; das All als solches existiert nicht für uns, es ist nur in den einzelnen Wesen vorhanden, und dieser ist eine solche Unermeßlichkeit, eine solche Unbegrenztheit, daß wir uns weder reell, noch formell eine Vorstellung davon zu bilden vermögen. Von dieser unermeßlichen Menge einzelner Wesen stehen wir nur mit einer sehr geringen Zahl in wirklichem Zusammenhange. Was über unser Sonnensystem hinausgeht, ist zwar noch zum Teil durch Lichtstrahlen für uns erkenntlich, aber eben nur so für uns vorhanden; ja selbst innerhalb unseres Sonnensystems wissen wir uns nur mit der Sonne, dem Monde und unserem Erdkörper selbst im Zusammenhange, die übrigen Weltkörper sind nur Gegenstände unserer Wißbegierde; andere Beziehungen zu ihnen haben wir nicht. Ein Abhängigkeitsgefühl existiert für uns daher nur von den drei genannten Weltkörpern, deren uns nützliche und schädliche Wirkungen wir empfinden. Sehen wir aber weiter nach, so fühlen wir Menschen uns noch von sehr vielen anderen Dingen abhängig: unter allen Wesen dieser Erde von den Menschen, mit denen wir in irgendeine Berührung kommen, von Staat und Stadt, von denen, welche unser Leben, unser Eigentum, unsere Ehre fördern oder schädigen können, von den Mitgliedern unserer Familie, ja von denen, die von uns abhängig sind. Denn, um es kurz zu sagen: abhängig fühlen wir uns von dem, was angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich auf uns wirken kann, aber nur von diesem. Was hierüber hinausgeht, davon nehmen wir Notiz, das kann uns groß oder klein, schön oder häßlich sein, aber abhängig fühlen wir uns nicht davon. Was folgt hieraus? Einesteils, daß es mit dem Abhängigkeitsgefühle gegen dieses für uns unbegreifliche All nichts ist, daß es in uns gar nicht vorhanden ist, und andernteils, daß wir uns von so vielen auf gleicher Stufe mit uns oder auch auf niedrigerer stehenden Dingen abhängig fühlen und wissen, daß dieses Abhängigkeitsgefühl an sich durchaus keine Religion sein kann. Es muß selbst in diesem Abhängigkeitsgefühle noch etwas anderes liegen, was erst zur Religion führt, nämlich daß das, wovon wir uns abhängig fühlen, zugleich höher, besser, erhabener sein muß als wir. Nun wissen

wir, daß in der Gesamtheit aller einzelnen Wesen, die wir das Universum oder das All nennen, keines ist, was höher, besser, erhabener ist als wir selbst, und somit ist nicht allein die Religion etwas ganz anderes als das Abhängigkeitsgefühl, nämlich das Bewußtsein eines Höheren, Besseren, Erhabeneren als wir, als auch eine Religion für die existierenden Einzelwesen im Universum, und für dieses, als die Gesamtheit jener, nicht möglich, weil eben das All für sich gar nicht besteht, sondern nur in allen Einzelwesen.

Strauß muß dies gefühlt haben, wenn er auch das klare Bewußtsein dieses Dilemmas in sich zurückgedrängt hat. Er sucht sich zu helfen. Er sieht in der Welt Gegensätze und Kämpfe, aber durch diese den Bestand der Dinge bewirkt. Gleiches sehen wir in der Menschenwelt und nennen es vernünftig und gut. So müssen wir auch das All vernünftig und gut nennen. Jedermann wird, wenn er dieser Schlußfolgerung etwas nähertritt, leicht das Oberflächliche und Willkürliche in ihr erkennen. Gegensätze und Kämpfe in der Natur — das sind keine naturwissenschaftlichen Begriffe, das sind nur Vorstellungen der menschlichen Einbildungskraft, vom Menschen auf die Natur übertragen. In der Natur findet nur ein beständiger Stoffwechsel, ein steter Wechsel der Verbindung von Atomen oder Molekülen statt, hervorgebracht durch die Wirkungen, welche die Atome oder Moleküle aufeinander üben; die Atome oder Moleküle gehen zusammen oder auseinander. Dies ist kein Kampf um das Dasein, denn die Atome bleiben vorhanden und bilden nur immer verschiedene Zusammensetzungen, die aber in steter Veränderung sich befinden. Der Bestand der Natur wird nicht durch Gegensätze und Kämpfe vermittelt, sondern beruht in dem Dasein von Materie und Kraft, d. h. der Atome oder Moleküle, und der ihnen einwohnenden Eigenschaften, die von den Naturforschern als ewig und unveränderlich angesehen werden. Gerade für das All, wie es Strauß sich vorstellt, gibt es keine Gegensätze und keine Kämpfe, und es ist ihm ganz gleichgültig, welche Einzelwesen gerade durch die Zusammensetzung und Veränderung dieser Zusammensetzung der Atome und Moleküle werden und vergehen. Erkennen wir also in der Menschenwelt eine den Bestand derselben bewirkende Ordnung als vernünftig und gut an, so können wir diese Bezeichnungen gerade auf der Grundlage, auf welcher Strauß operiert, durchaus nicht auf ein „Universum oder All“ übertragen. Strauß

hat sich hier von seiner Einbildungskraft einen Streich spielen lassen, die er doch sonst so sehr perhorresziert. Doch konnte ein anderes Strauß nicht verborgen bleiben. Du erklärst die Welt für vernünftig und gut. Wer hat denn Vernunft und Güte in die Welt gebracht? Sind die Atome oder Moleküle vernünftig und gut? Sind die ihnen einwohnenden Eigenschaften vernünftig und gut? An sich nicht, denn sonst müßten sie Bewußtsein und Sittlichkeit besitzen, ohne welche keine Vernunft und keine Güte denkbar sind. Nein, das behauptet auch Strauß nicht, sondern das All ist vernünftig und gut. Aber das All als solches, als Gesamtheit der Atome und ihrer Eigenschaften, ist nicht vernünftig und gut. Sonst müßte es wieder als etwas Besonderes existieren, um Bewußtsein und Sittlichkeit zu besitzen, und Strauß wäre wieder — zu Gott angelangt. Diesem einfachen Schlusse sucht er durch Sprünge zu entgehen. Er sagt: Die Welt ist nicht das Werk einer Vernünftigkeit und Güte, „sondern die Werkstätte des Vernünftigen und Guten". Dies ist leeres Wortspiel. In der Werkstätte werden Werke vollbracht, die Werke sind die Einzelwesen, welche die Welt ausmachen, also Werke des Vernünftigen und Guten, das in der Werkstätte arbeitet. Die Frage bleibt also immer: wer hat die Vernunft und das Gute, d. h. das Bewußtsein und die Sittlichkeit, die in dem All operiert? Auch der, freilich nicht mehr ungewöhnliche Sprung, daß das All Ursache und Wirkung sei, hilft Strauß nicht über die Frage hinweg, wie er sie selbst zu stellen genötigt hat, und wir wollen daher auf diese letztere Begriffsverwirrung nicht weiter eingehen; die Naturforscher, die von „Materie und Kraft" sprechen, wissen nichts von dieser Begriffsverwirrung.

Aber nun kommt für Strauß noch ein ganz anderes Dilemma. Er behauptet, das All sei vernünftig und gut. Andere Philosophen, Denker, mit denen sich Strauß nicht messen kann, sagen das Gegenteil. Schopenhauer und Hartmann sagen: die Welt ist schlecht und unvernünftig; es wäre sogar besser gewesen, wenn z. B. die Erde kristallinisch geblieben wäre. Strauß erklärt dies für falsch. Widerlegt er sie aber? Doch wohl nicht durch den sophistischen Schluß: „Der pessimistische Philosoph bemerkt nicht, wie er vor allem auch sein eigenes, die Welt für schlecht erklärendes Denken für schlecht erklärt; ist aber ein Denken, das die Welt für schlecht erklärt, ein schlechtes Denken, so ist ja vielmehr die Welt gut." Es ist dies pure Sophisterei, und erinnert

an die Geschichte jenes Kreters, der behauptete, alle Kreter seien Lügner, und dem man erwiderte: Dann bist auch du ein Lügner, folglich logst du, und die Kreter sind keine Lügner; dann bist du auch keiner, und dann sind die Kreter doch Lügner. Wenn Schopenhauer sagt: die Welt ist schlecht, und Strauß ihm antwortet: dann ist auch dein Denken schlecht, folglich die Welt gut; so würde man folgern: dann ist auch Schopenhauers Denken gut, und folglich die Welt doch schlecht. Aber in der Tat verwechselt Strauß die Begriffe schlecht und unrichtig, gut und richtig. Schopenhauer sagt: die Welt ist ein Übel; hieraus folgt, daß das Denken auch ein Übel ist, und dies sagt ja Schopenhauer ausdrücklich; darum kann aber das Denken Schopenhauers doch richtig sein, und also ein Beweis daraus, daß die Welt kein Übel ist, nicht gefolgert werden. Je weniger Strauß also widerlegt hat, desto empörter zeigt er sich gegen die Pessimisten, und er, der es für keine Blasphemie hält, alles Religiöse zu leugnen, ja für eine Pflicht, diese Leugnung in grellster Weise auszusprechen, er erklärt es für eine Blasphemie, daß jene Philosophen, die doch schon ihre Vorbilder im Altertume und in, freilich aus dem Zusammenhange gerissenen, Stellen des Kohelet haben, ihre Meinung aussprechen. Noch mehr, Strauß versteigt sich zu der Sentenz (S. 143): „Es erscheint uns vermessen und ruchlos von seiten eines einzelnen Menschenwesens, sich so keck dem All, aus dem es stammt, von dem es auch das bißchen Vernunft hat, das es mißbraucht, gegenüberzustellen.“ Nun, mit demselben Rechte werden wir ihm Vermessenheit, Ruchlosigkeit, Keckheit vorwerfen können, da er, das einzelne Menschenwesen, die Gotteslehre und den Unsterblichkeitsglauben der gesamten Menschheit, aus der er doch stammt und sein bißchen Verstandesbildung gezogen hat, so keck ableugnet. Und ein „All, von dem der Mensch die Vernunft hat“! Indes Strauß hat mit dieser Entrüstung gegen die Pessimisten einen Zweck — man merkt die Absicht und wird verstimmt. Er sagt: Sehet, ich ertappe mich hier glücklicherweise auf einem religiösen Gefühle; ich ehre, ich liebe das All — folglich habe ich noch Religion!

Noch einmal. Also „das All, aus dem der Mensch stammt, das ihm Vernunft gibt, das der Mensch ehrt und liebt, dem er sich mit liebendem Vertrauen ergibt (S. 140), für das er ein Gefühl besitzt, welches empört wird, wenn ein Philosoph etwas gegen dieses All aussagt“ — wie? merkt Herr Strauß nicht, daß er

sich hier ein „persönliches All“ zurechtgemacht hat? Vertrauen, Liebe, Ehrfurcht, Empfindlichkeit, setzen diese nicht einen „persönlichen“ Gegenstand voraus? sind sie nicht das, was er den Menschen absprechen will, für Gott zu hegen, weil dieser dann „persönlich“ gedacht sei? Strauß ist also affirmativ dahin zurückgekehrt, wovon er negativ ausgegangen ist. Und was für eine Persönlichkeit! Dieses All, d. h. diese unermeßliche Sammlung von Atomen und ihren Eigenschaften, diese Gesamtheit unermeßlicher wechselnder Erscheinungen von Zusammensetzung und Zersetzung der Atome, das unsere persönlichen Gefühle, unsere Liebe, unser Vertrauen erwecken soll, selbst Vernunft und Güte besitzt — welche Monstrosität! Sollte es da nicht wirklich vernunftgemäßer sein, eine höchste Vernunft und höchste Güte anzuerkennen, welche in diese Sammlung von Atomen die Vernunft und die Güte gebracht, und sie dadurch zu einer „Werkstätte der Vernunft und Güte“ erhoben hat, in welcher das Werden und Vergehen der Wesen nach vernünftigem und allgütigem Plane vor sich geht? Ist es nicht also das Dasein Gottes, welches die Vernunft und das Herz des Menschen in unmittelbarer und bewußter Erkenntnis fordern? Nein! alle diese Sophismen und Syllogismen und Philosopheme, Kritizismen und Skeptizismen können die Gotteslehre der Menschen nicht erschüttern und nicht ersetzen, und unwillkürlich führen sie selbst wieder zu diesem ewigen Fundamente des Menschengeistes und seiner Entwicklung zurück.

VI.

Wir sind dem Kritiker Strauß in dem ersten Teile seiner Schrift, in welchem er die Grundsäulen des, wie er sagt, alten Glaubens umzustürzen suchte und zerbrochen zu haben wähnte, Schritt vor Schritt gefolgt. Gleiches werden wir bezüglich des zweiten Teiles, in welchem er seinen „neuen Glauben“ darzustellen sucht, nicht tun, teils weil wir das Wichtigste bereits berührt haben, teils weil der Philosoph und Naturforscher Strauß auf sehr schwachen Füßen steht und dahinschreitet. In der Tat gibt er uns hier bald nur einen Auszug aus der populären Astronomie und Geologie, um sich sein „All“ zu konstruieren, bald nur die Lesefrüchte aus den neuesten naturphilosophischen Theorien und aus anerkannten Philosophen. Wenn Strauß hiermit bei dem allgemeinen Lesepublikum Eindruck gemacht hat, so ist dies vor-

züglich dem Glanze und der Schärfe seiner Sprache, dem Offenmut seiner Äußerungen, besonders aber der Keckheit seiner Behauptungen zu danken, die er, seien sie verneinend oder bejahend, als unumstößlich hinstellt, wenn ihm auch nur sehr geringe Beweise zu Gebote stehen, einer Keckheit, welche die vielen Widersprüche verdecken soll, in die er verfällt, und aus denen ihn sonst sein naturwissenschaftlicher und philosophischer Dilettantismus nicht zu retten vermag. Dies ist auch die Ursache, daß wir wenigstens einige Blicke auf den folgenden Teil werfen müssen.

Im dritten Abschnitte „Wie begreifen wir die Welt?“ behauptet er im Anfang, daß sich ihm der eine persönliche Gott in „das unpersönliche, aber Personen bildende All umgewandelt habe“. Wir haben schon gesehen, daß er sich nur ein persönliches All abstrahiert hat, und was er im weiteren darüber aussagt, bestätigt dies nur. Es erscheint ihm gleich, ob „wir das All als die Totalität der bewegten Materie oder der bewegenden Kräfte, der gesetzlichen Bewegungen oder der Bewegungsgesetze bestimmen.“ Diese Gleichgültigkeit ist doch im Grunde weiter nichts, als daß er den begrifflichen Inhalt dieses Alls nicht zu bestimmen vermag, daß es ihm nur eine inhaltslose Abstraktion ist. Was hat Strauß erklärt? Hat er Materie, hat er Kraft, hat er Bewegung, hat er Gesetz erklärt? Woher, fragen wir, die Bewegung? woher das Gesetz? Mit Wortspielen erklärt und erweist man nichts. Er, welcher der religiösen Lehre vorwirft, sie erkläre nichts — was hat er erklärt? Er fühlt dies selbst; er sucht nach einer Erklärung, aber findet sie nicht. Er verwirft die „blinde Naturkraft“, verwirft das „unbewußte Absolute“ (von Hartmanns); er muß dies, denn ihm ist ja das All ein Vernünftiges und Gütiges, hat Vernunft und Zweck; freilich wo und woher hat diese Gesamtheit bewegter Atome, die als Gesamtheit nur in der Abstraktion besteht, Vernunft und Zweck?

Wir lassen Herrn Strauß seinen Exkurs vom Äther durch die Sonnensysteme zum Erdball und durch dessen Schichten und Lagerungen ruhig machen. Wir nehmen nur eine kurze Rast, wenn er zu den belebten Erdwesen gelangt. Er huldigt hier ganz der Darwinschen Theorie, die er freilich seinerseits nicht bereichern konnte. Bekanntlich ist für Darwin die Beschaffenheit der Tiere ohne Vernunft, ohne Zweck, ohne Gesetz. Die Formen und alles Tun der Tiere sind entstanden aus dem Bedürfnis, dem Verlangen nach der Befriedigung desselben, und dem Ringen nach dieser

Befriedigung. Die Formen sind ererbt nach unendlich langer Entwicklung, das Tun, die Instinkte und Kunsttriebe ererbte Gewohnheiten. Alles war Molluske; der eine Teil derselben ist durch Trägheit Molluske geblieben, der andere Teil hat so lange sich bewegt und gezappelt, bis er kriechen, laufen, fliegen oder schwimmen gelernt und sich hierzu Füße, Flügel oder Flossen herausgebildet hat; die kurzen oder langen Beine, der kurze oder lange Schnabel, der kleine oder große Flügel und all dergleichen sind so entstanden; nicht das Auge wurde für das Licht gebildet, sondern durch das Licht; wer seine Augen oft öffnete, bekam Luchsaugen, wer sie geschlossen hielt, Maulwurfsaugen. Wir wollen das Bild nicht weiter führen, müssen aber doch Herrn Strauß fragen: Er, der im ganzen All nur Gesetz, gesetzliche Kraft, gesetzliche Bewegung, Vernunft, Zweck erkennt, wie will er nun erklären, daß in der organischen Natur alles Gesetz aufhört, alle Vernunft verloren gegangen ist, und aller Zweck sich in Zufall verwandelt? Diesen Widerspruch mag er lösen, wenn er kann. Weiterhin fragen wir: wie kam denn das Bedürfnis in die Molluske, und wiederum die Befähigung, aus sich die Werkzeuge der Befriedigung herauszubilden? Bringt diese Hypothese auch nur die schwächste Erklärung für die Erscheinungen in ihrem Wesen herbei?

Trotzdem schlägt Strauß die „Tierseelen“ sehr hoch an, wenn sie ihm auch nur „ererbte Gewohnheiten“ sind, und erklärt alle Naturforscher, welche irgendeinen Unterschied zwischen Tier und Mensch anerkennen, für „altgläubig“. Glücklicherweise werden diese in der Wissenschaft bedeutendsten Geister so geringen Wert auf die Straußsche Neugläubigkeit legen, daß sie sich wenig darum kümmern mögen, wie Strauß sie benenne. Wenn er, nebenbei gesagt, den Dualismus dem Christentume zuschreibt, so irrt er; stärker als in der bekannten Stelle Kohelets: „Der Staub kehret zur Erde zurück, von der er genommen, der Geist aber kehret zu Gott zurück, der ihn gegeben“, kann er doch wohl nicht ausgedrückt werden. Für Strauß besteht kein Unterschied zwischen Tierseele und Menschengeist; mit Voltaire sieht er im letzteren nur ein „Mehr“ als in der Tierseele, aber nicht ein anderes. Die Gewohnheiten der Ameise, die Erzählungen von Hunden, Pferden, Elefanten, deren doch so viele seien, sind ihm hierfür genügender Beweis. Voltaire in seinem Humor hält dieses „Mehr“ sogar für sehr unbedeutend, Strauß im Ernste für bedeutend. Wie? Eine

Symphonie von Beethoven, ein Requiem von Mozart sollen also nichts anderes, nur ein Mehr als die ererbte Gewohnheit in der Melodie eines Kanarienvogels, in den Trillern einer Nachtigall sein? die Berechnungen eines Laplace, die Kombinationen eines Newton, nur ein Mehr als die Verstandestätigkeit eines Pferdes, die Abstraktion eines Kant nur ein Mehr als die Vernunft eines Esels? Und der Erbauer des Parthenon, der des St. Peter, der Meißler des olympischen Zeus usw. soll keine anderen Eigenschaften besitzen als die Biene, die seit zahllosen Jahrtausenden dieselbe Zelle an Zelle klebt? Die Sprache des Menschen soll nur ein Mehr, nichts anderes als das Blöken des Rindes, das unwillkürliche und unbewußte Hinausstoßen einer Luftmenge durch die anererbte Öffnung sein? Das kann doch wohl nur die roheste Psychologie sagen! Das Selbstbewußtsein, die vergleichende Kombination, die schöpferische Idee, die abstrahierende und kritische Vernunft, die Berechnung für Zweck und Absicht im Ganzen und in den kleinsten Teilen, sie haben keine Verbindung mit den aus dem Bedürfnis errungenen „ererbten Gewohnheiten" der Tiere, sie sind nicht bloß ein Mehr, sie sind ein anderes als das, was wir in den Tieren Seele nennen. Fürwahr, es gehört ein blödes Auge dazu, um einen Blick über die Schöpfungen und Geistesarbeiten der Menschheit nach allen Richtungen hin zu werfen, und doch mit Strauß und Karl Vogt zu behaupten, es gäbe keine einzige Tatsache für die Existenz der Seele. Was diese Herren immer wieder von dem Gebundensein der Seele an die körperlichen Organe sagen, haben wir bereits widerlegt. Die körperlichen Organe sind ebenso abhängig von der Seele, und die Tätigkeit der letzteren in Gedanken und Gefühlen geht mit viel größerer Selbständigkeit und Unabhängigkeit vor sich, als die körperlichen Funktionen in Unabhängigkeit von der Seele; die Seele ist bei weitem mehr das bewegende Moment für körperliche Tätigkeiten, und zwar aus sich selbst heraus, als die Wirksamkeit der körperlichen Organe auf die Seele. Man mag sagen, was man wolle, zwischen der physikalischen Natur des Körpers und dem psychischen Wesen der Seele, zwischen der raumausfüllenden Materie und dem unräumlichen Denken ist eine unermeßliche Verschiedenheit, ein Gegensatz, der zwar eine innigste Verbindung zuläßt, niemals aber eine Identifizierung. Die sorgfältigere und genauere Erforschung dieser Verbindung, dieser Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele, zwischen Materie und Geist, haben die

Verirrung der Forscher herbeigeführt, die aber ebensowenig vor dem gesunden Menschenverstande, wie vor der strengen Wissenschaft von Dauer sein kann. Es ist nicht das erstemal, daß die Menschheit zu dem „alten Glauben", welchen nicht eine Kirche, sondern die Jahrtausende des Menschengeschlechtes lehren, zurückkehrt, nachdem sie ihn durch eine „neue" Verirrung geklärt und befestigt hat. Etwas davon hat Strauß empfunden, denn er gibt (S. 207) zu, daß er von diesen Dingen nichts verstehe, und hofft, daß „andere kommen werden, die sie verstehen".

Strauß schließt, indem er über den Zweck sich ausspricht. Auch hier verfällt er einem Widerspruche, den er selbst konstatiert. Den Zweck jedes Einzelwesens muß er nach der Darwinschen Theorie in „immer höheren Manifestationen" finden, während das Universum davon nichts hat, sondern immer ist, wie es ist. Dann liegt der Zweck aller Dinge über sie hinaus, während der Zweck des Alls in sich selbst liegt. Dies setzt eine Verschiedenheit zwischen allen Dingen und dem All, die doch, da das All für Strauß nichts anderes ist, als die Gesamtheit aller Dinge, als gegensätzlich für ihn stehen bleibt. In jedem Augenblicke soll jedes Ding vollständig sein, und doch etwas Höheres wollen und danach streben, und alle Dinge zusammen wieder vollständig sein, und nichts über sich wollen. Das ist doch voller Widerspruch und reine Willkür! Strauß, der die Religion nur im Abhängigkeitsgefühle bestehen lassen, also den Trieb nach Höherem, nach Erkenntnis und Befriedigung der inneren Sehnsucht, im Menschen nicht anerkennen wollte, muß schließlich das Bedürfnis und Verlangen nach Höherem allen Wesen zuschreiben, und wiederum als Ziel derselben die Nutzlosigkeit dieses Strebens hinstellen, welchem doch immer nur der Untergang bevorstehe!

So zeigt uns Strauß, wie Klarheit und Schärfe auf der Oberfläche mit vollständiger Begriffsverwirrung in der Tiefe sich vereinigen läßt. Man kann sich leicht vorstellen, wie dieser wirre Begriff von der „Idee des Universums" für Moral und Politik nur eine schwächliche und schwankende Unterlage gibt, was dann auch von dem vierten Abschnitte der vorliegenden Schrift von verschiedenen Seiten her, namentlich von der Tagespresse, genügend nachgewiesen worden ist. Strauß zeigt sich hier sehr konservativ. Schließen wir, indem wir versuchen, noch einen allgemeinen Gesichtspunkt für das Werk von Strauß zu eröffnen. Strauß nennt seine Ansichten „den neuen Glauben". Aber sie sind nichts Neues;

sie sind nur die jüngste Manifestation einer sehr alten Geistesrichtung. Die Anschauungen über die Welt bewegten sich stets in zwei Strömungen. Die eine ging von der Außenwelt aus, suchte nach einer Vorstellung vom Universum, stieg von diesem durch die Sternen- und Sonnenwelt zur Erde, durchschritt die Gattungen der Erdgeschöpfe, und kam so zum Menschen, den sie von dort aus zu begreifen suchte. Alte Religionen, wie der Buddhismus, und alte Philosopheme, von den ersten ionischen Philosophen an, gingen diesen Weg. Die andere Strömung war die entgegengesetzte; sie ging von der Betrachtung des Menschen aus, und suchte von dieser her die Welt in ihren nächsten und immer weiteren Kreisen zu begreifen. Andere Religionen, wie das Judentum, und andere Philosopheme, von Sokrates und Plato an, gingen den letzteren Weg. Es kommt nun nicht auf die ostensible Methode an, welche gerade in den Schriftwerken befolgt ward; auch die Mannigfaltigkeit der Resultate in ihren Nuancierungen macht hierbei nichts aus. Zugrunde liegt immer die eine oder die andere dieser beiden Richtungen. Auch das Ziel beider läßt sich sicher erkennen. Die eine, welche von der Außenwelt zum Menschen kommt, endigt immer im Materialismus und in der Leugnung des Geistes; die andere erkennt außer der körperlichen eine geistige Existenz, außer der Körperwelt eine Geisteswelt an, und führt — zu Gott. Unseren Lesern kann es nicht zweifelhaft sein, welcher Richtung Strauß gefolgt ist. Aber wie er sich auch sträubt, er vermag sich von der anderen nicht freizuhalten. Seine „Idee des Universums", seine „Vernunft und Güte des All" sind Vorstellungen, welche er mit hinübergenommen hat, und die ihm als ein guter Rest der Dogmatik schließlich alles verwirren. Strauß ist also nicht neu und längst überholt. Vergebens klammert er sich an Kant; Voltaire und Karl Vogt haben ihn erfaßt und ziehen ihn sich nach; vergebens schrecken ihn Schopenhauer und von Hartmann ab; daß er sich ihnen nicht ergibt, fällt ihm zur Schwäche aus. Nur seine eigentümlichen stilistischen Vorzüge, nur weil er mit Offenmut und Gewandtheit die Gärung, welche gegenwärtig vorhanden ist, zum Ausdruck bringt, und zwar für die sogenannte gebildete Welt verständlich macht, verschafft ihm eine augenblickliche Geltung. Wir nennen sie augenblicklich, weil sein Werk auf keiner gründlichen Forschung beruht und der wissenschaftlichen Vertiefung entbehrt. Er zeichnet vielmehr nur zeitweise Geisteszustände, und gegen diese haben wir die Abwehr versucht.

2. Bemerkungen über Eduard von Hartmann.[1])

I.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß die historische Kritik die geschichtlichen Grundlagen, die philosophische Kritik den Lehrinhalt einer Religion prüft, durchforscht, beurteilt, annimmt oder verwirft. Das ist aber neu, daß derselbe Kritiker sich hinsetzt, entweder um eine neue Religion zu gründen, oder deren zukünftigen Inhalt im voraus anzugeben und zu bestimmen. Jedes philosophische System, jede Metaphysik enthält eine Lehre vom Übersinnlichen, eine Weltanschauung, eine Art von Religionssystem. Was da die Philosophie zu leisten vermag, das erweist die Geschichte der Philosopheme von den ersten griechischen Philosophen an. Außer Plato und Aristoteles, die das Glück gehabt haben, dem Mittelalter unentbehrlich zu sein — aber was für ein Plato und Aristoteles im Mittelalter! — vermochte kein Philosophem der alten wie der neueren Zeit einen unmittelbaren und dauernden Einfluß über mehr als ein Jahrhundert und auf mehr als einen engen Kreis zu gewinnen. Daß aber ein Philosoph und Kritiker, noch dazu mehr Kritiker als Philosoph, eine Religion machen oder bestimmen will, das gehört nur der modernsten Zeit zu. Diesen Versuch machte David Strauß, indem er statt des Christentums, das er für tot im Bewußtsein der modernen Menschen erklärte, die Anbetung des Universums als solches empfahl; diesen Versuch macht auch Hartmann, der bekannte Verfasser der „Philosophie des Unbewußten", welcher das Christentum erst recht für „tot, ausgeleert" erklärt, indem er die Elemente feststellt, aus welchen die Religion der Zukunft bestehen soll, eine Verschmelzung des Judentums und des Buddhismus!!! Es ist wahr, Hartmanns Schrift bezeugt weit mehr Schärfe der Gedanken, Präzision des Ausdrucks, und hält sich viel mehr an die Geschichte des Christentums, als das bekannte

[1]) Ed. v. Hartmann, „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft". 1874.

Werk von Strauß, das gegen Hartmann fast wie seichtes Geschwätz sich ausnimmt, und schließlich über die Kritik der neutestamentlichen Schriften nicht hinauskommt. Dagegen weht aus Strauß' Buch doch noch Leben und Empfindung heraus, und der unvermittelt gebliebene Kampf des kritischen Verstandes mit den warmen Gefühlen des Herzens tritt überall zutage, während bei Hartmann eine Eiseskälte herrscht, und dem Leser nach einiger Befriedigung seines kritischen Gelüstes nichts als Frostschauer übrigbleibt.

Wozu denn aber überhaupt noch eine Religion? Genügt es denn nicht, daß die Philosophen ihre Systeme aufstellen und die Menschen sich ihnen fügen — heute Kant, morgen Hegel, dann Herbart, dann Schopenhauer und schließlich Hartmann? Halt, ruft uns der letztere selbst zu, die Religion ist dem Volke unentbehrlich. Wir erwarten, daß der Philosoph diesen Satz begründet. Aber wie unphilosophisch tut er dies. Die Gewalt, welche die katholische Kirche in dem jetzigen Kampfe über die Gemüter des Volkes und die Bestialität, welche der gottesleugnerische Sozialismus erwiesen hat, sind dem Philosophen die Beweise, daß das Volk der erziehenden Kraft der Religion nicht entbehren könne, denn „ihm kommt mit der Religion die einzige Gestalt abhanden, in welcher ihm der Idealismus zugänglich ist." (S. 2). Man wird zugestehen, daß dies eine sehr äußerliche und nur fast zufällige Begründung abgibt. Was ist Religion? Wie das Wort „Natur" einerseits für die Gesamtheit der körperlichen Wesen, anderseits für die eigentümliche Beschaffenheit jedes einzelnen Wesens gebraucht wird: so bedeutet Religion die religiöse Überzeugung einer Gesamtheit, und dann auch die eigentümliche religiöse Anschauung eines Individuums. Hierbei wird es nun stattfinden, daß während eine Religion in der ihr angehörigen Gesamtheit mächtig lebt, sie dennoch in einer Anzahl Individuen tot, abgestorben und durch eine andere religiöse Anschauung verdrängt ist. Denn eine Religion lebt in einer Masse so lange, als diese von ihr beherrscht wird, ihren Kultus übt, in allen ihren Nöten Zuflucht zu ihr nimmt, für sie Opfer bringt, sie ihren Kindern überliefern will, sich für sie begeistert. Da kommt es denn auch nicht auf die Zahl der Individuen an, in welchen diese Religion abgestorben ist. Es kann kommen, daß die eine Hälfte ihrer Bekenner sich von ihr abgewendet hat, während die andere Hälfte noch für sie glüht. Man muß sich

daher sehr in acht nehmen, eine Religion für tot zu erklären, während die Tatsachen lehren, daß sie noch eine gewaltige Masse lebenskräftig beherrscht. Es ist dies leichtfertig, und Leichtfertigkeit geziemt einem Philosophen nicht. Wem allem hat man nicht schon die Todeserklärung ausgestellt? Die christlichen Theologen bis auf Renan wiederholen seit Jahrhunderten den Ruf: Das Judentum und die Juden sind tot, Leichen, Mumien — und sehen sich täglich bewogen, Juden und Judentum der Gegenwart zu bekämpfen, ihren Einfluß, ihre wachsende Herrschaft zu denunzieren. Von zahllosen Christen hört man seit langer Zeit: Der Islam ist tot, und es bedarf nur eines kräftigen Stoßes, um den noch immer konservierten Leichnam desselben umzustürzen und in Staub zu verwandeln — und dennoch beherrscht der Islam noch mehrere hundert Millionen Menschen und macht riesige Fortschritte in China, Indien und Innerafrika, während solche dem Christentume durchaus mißlingen. Es ist noch nicht lange her, daß man in Norddeutschland das Papsttum und den ganzen römischen Katholizismus für tot und verwest hielt und ausgab, und Hartmann tut dies noch, und doch muß man jetzt mit ihm einen großen Kulturkampf bestehen, und dies ist doch nicht gut mit einem toten Löwen möglich. Jetzt hört man täglich von einer Anzahl Freidenker in Deutschland, Frankreich und Belgien: Das Christentum ist tot, abgestorben, ausgeleert — und doch führt es noch in vielen Millionen Menschen ein kräftiges Leben, gibt ihnen Anschauung und Vorstellung, leitet ihr Leben und ihre Sitten, erhebt sie zum Kampfe selbst gegen den Staat, also gegen ihre weltlichen Interessen — und dies sieht Hartmann selbst als ein besonderes Zeichen für das Leben des Christentums an — nötigt die Staaten, seine Institutionen mit großen Geldopfern zu erhalten und schafft solche selber da, wo Staat und Kirche getrennt sind, wie in Nordamerika! Wir glauben nicht, daß man alle diese Erscheinungen nur für bloß äußerliche ausgeben wird, die gar keinen Ankergrund im innern Leben des Volkes hätten. Eher hält sich doch Hartmann nur an äußerliche Erscheinungen, wenn er den Kulturkampf mit der katholischen Kirche jetzt, nachdem die Romantik Friedrich Wilhelm IV. und das Regime des preußischen Unterrichtsministers Mühler vorüber ist, für ausgebrochen, zu entscheidender Vernichtung entweder der einen oder der andern kämpfenden Partei erklärt. Dieser Kulturkampf währt bereits seit Jahrhunderten,

wird noch Jahrhunderte währen, und noch vielen geschichtlichen Zwischenfällen ausgesetzt sein. Wir, als unparteiische Beobachter, erkennen vielmehr in der Art, wie er jetzt geführt wird, daß eine Entscheidung noch lange ausbleiben werde, daß der Staat jetzt noch ebensowenig die katholische Kirche überwinden und vernichten kann, wie die Kirche den Staat; hierzu sind beide zu lebenskräftig. Es wird daher noch mancher Waffenstillstand eintreten.

Es scheint uns, als ob die Herren Kritiker und Philosophen sich hierbei nur in einem Zirkel bewegen. Strauß sprach in seinem Buche von „wir" und erklärte, daß er von „wir" spreche, weil er wisse, daß hinter ihm eine große Menge Menschen stehe, die seiner Ansicht seien und für welche er sie ausspreche. Hartman sagt (S. 6), daß er sich nur an solche Leser wende, welche die Kritik der Grunddogmen des positiven Christentums bereits hinter sich haben. Beide geben also zu, daß es außer dem „wir" und den „solchen Lesern" noch große Massen gibt, welche der Ansicht dieser beiden ehrenwerten Autoren nicht sind. Dennoch erklären sie die positiven Religionen für tot, das Christentum für eingesargt, den Protestantismus für seinen „Totengräber". Haben sie ein Recht dazu? Sie konnten diese Todeserklärung nur für den Kreis ihrer Anhänger abgeben, und wäre die Zahl dieser noch so groß, für die zahllose Menge ihrer Gegner kann sie nicht gelten. Hartmann sagt, daß die Religion dem Volke unentbehrlich sei, und will für dieses eine neue Religion, sei es „umbilden" oder „neubilden". Aber dieses Volk lebt nach seinem eignen Zugeständnis noch in den Grunddogmen des positiven Christentums, denn sonst brauchte er „solche Leser, die sie hinter sich haben", nicht auszuscheiden. Er mußte also nur für diese nach einer solchen neuen Religion suchen, und diese sind es ja gerade, welche nach seiner Meinung der Religion nicht mehr bedürfen, sondern sich mit seinem Philosophem, „Pessimismus und Monismus", begnügen sollen.

Unter unseren Lesern gibt es sicherlich einige, sowohl unter den Juden, als auch unter den christlichen Theologen, die uns mit ihrer Aufmerksamkeit beehren, welche sich wundern, daß wir hier für das Christentum und sein noch immer kräftiges Bestehen eintreten. Wir wollen nicht behaupten, daß dies eine edle Rache sei, da man uns durchaus nicht so glimpflich zu behandeln pflegt. Aber es gibt wesentliche Punkte, in welchen Judentum und Christentum übereinstimmen, weil eben das Christentum

sie dem Judentume entnommen hat. Diese wesentlichen Momente wollen wir nicht in törichter Verblendung preisgeben, und stimmen wir in denjenigen Punkten mit den Gegnern des Christentums überein, welche uns vom letzteren scheiden, so wollen wir doch nicht unser Eigentum aufgeben, bloß weil das Christentum bekämpft wird. Auf diese wesentlichen Momente werden wir zurückkommen.

II.

Nichts ist interessanter als die Geschichte der Religionen. Sie kann nicht wie die politische Geschichte zu bloßen Daten veräußerlicht werden; sie muß selbst bei oberflächlicher Betrachtung sich in die Volksseele, in das Bewußtsein und das geistige Gut ganzer Zeitepochen versenken und bietet oft die ganze Kulturgeschichte eines Volkes oder einer Periode. Wie sind die Religionen entstanden? und wie haben sie sich erhalten? Diese Fragen erschöpfend zu beantworten, ist hier nicht der Ort, aber einige Bemerkungen wollen wir darüber machen. Hartmann sagt (S. 17): „Bei allen Religionsentstehungen (sic!) ist es sehr phantastisch und unwissenschaftlich zugegangen.“ Unwissenschaftlich, ja — dagegen schöpferisch gar sehr! Wir haben viele Entdeckungen und Erfindungen von den segensreichsten Folgen, bei denen es sehr „unwissenschaftlich zugegangen“, ja, welche von der „Wissenschaft“ geradezu verworfen und abgeleugnet wurden, bis sie sich trotz der Wissenschaft Bahn gebrochen und diese nun hinterdrein sie gut heißen, erklären und fördern mußte. Selbst die Buchdruckerkunst und das Schießpulver waren keine wissenschaftlichen Entdeckungen, und z. B. die Anwendung des Dampfes als bewegende Kraft wurde von einer berühmten Akademie verlacht und zum großen Schaden ihres Landes zurückgewiesen. Wir verkennen wahrlich den hohen Wert der Wissenschaft nicht, aber wir wollten nur hervorheben, daß es durchaus noch kein Vorwurf ist, wenn es bei dem Ursprung einer Religion nicht „wissenschaftlich“ zugegangen ist. Die Wissenschaft wendet sich nur an den scharf ausgebildeten Verstand; aber der Menschengeist ist glücklicherweise größer und reicher als der ausgebildete Verstand allein. Die bewegende Kraft für das Menschengeschlecht kann daher nicht allein in der Wissenschaft enthalten sein, und wo diese dieses Amt beansprucht, kann die Wirkung nur eine einseitige und darum gefährliche und sogar schädliche sein. Gerade die

Wissenschaft ist der Entwicklung durch Individuen am meisten unterzogen, und ihr Standpunkt, wie die in ihr geltenden Meinungen sind daher dem Wechsel mehr unterworfen, als irgendein anderes Erzeugnis des Menschen. Es ist nur die Mathematik allein, welche eine absolute Wahrheit beanspruchen kann, und was sie als wahr erkannt hat, gilt für alle Menschen und alle Zeiten. Es ist dies eine Beschränktheit des Menschengeistes, aber sie ist tatsächlich vorhanden, und im Grunde liegt in dieser Beschränktheit die dem Menschengeiste gegebene Freiheit auf allen anderen Gebieten. Also zugegeben, daß es bei dem Ursprung der Religionen nicht „wissenschaftlich" zugegangen, so ist dies doch auch zu begrenzen. Hartmann sagt selbst, daß jede Religion eine Weltanschauung enthält, aufstellt und dem Geiste einprägt. Dies vermag sie doch nur, indem sie einen Gedanken, eine großartige Vorstellung zu ihrer Grundlage hat, und diesen Gedanken, diese Vorstellung konsequent in ihren Teilen und durch ihre Teile ausführt und durcharbeitet. Wie sehr nun auch Phantasie und Empfindung bei der Geburt dieses großen, grundlegenden Gedankens mitgewirkt haben mögen, das gerade Gegenteil von Wissenschaft ist doch auch bei dem Entstehen der welthistorischen Religionen nicht vorhanden gewesen, denn Gedanke und konsequente Durchführung desselben sind auch Eigenschaften der Wissenschaft. Genug, ist die Religion keine Wissenschaft, so ist die Wissenschaft auch keine Religion, und es nimmt sich deshalb kurios aus, wenn ein Mann der Wissenschaft, ein Philosoph, ein Kritiker sich hinsetzt, um eine Religion „umzubilden oder neuzubilden", mit welcher Vorfrage sich Hartmann zuerst beschäftigt. Wie sind die Religionen entstanden? Wenn wir die antiken Mythologien, deren Ursprung in die graueste Vorzeit hinaufreicht, ausnehmen, so sind alle Religionen aus und im Gegensatz zu den bestehenden entstanden. Kommen sie hierin überein, so tritt doch alsbald eine Verschiedenheit der Weitergestaltung auf. Denn mit alleiniger Ausnahme des Judentums haben sie alle ihren Gegensatz zu den bestehenden Religionen doch auf dem Boden derselben aufgerichtet, und diesen Gegensatz wiederum durch die Aufnahme von Elementen aus der Geisteskultur der Völker, unter denen sie Verbreitung finden wollten und fanden, sehr modifiziert. Das Judentum allein, sagen wir, war ein vollständiger Gegensatz zu allen Religionen der Alten Welt, nahm nichts von diesen zu seiner Grundlage herüber und ist in diesem Gegensatz unerschütterlich bis zum heutigen Tage

geblieben. Dieses letztere ist ihm dadurch möglich geworden, daß es in seiner geschichtlichen Erscheinung sich nicht auf andere Völker ausbreiten wollte. Vergebens hat man versucht, ihm wenigstens zu insinuieren, aus dem Ägyptertume einige Elemente herübergenommen zu haben. Der Monotheismus und die Geistigkeit Gottes steht der ägyptischen Götterlehre, der mosaische Kultus in allen seinen Details dem ägyptischen, die Gleichheit und Freiheit der Individuen dem Kastenwesen und der Unfreiheit der Ägypter so streng gegenüber, daß eine Verwandtschaft gar nicht aufzufinden. Diese Prinzipien unterlagen im Judentume keinem Wandel, wenn auch dessen Formen in langen Zeiträumen und unter Einwirkung der geschichtlichen Verhältnisse sich veränderten. Am nächsten in dieser Gegensätzlichkeit zum Bestehenden ist ihm der Buddhismus in seinem Ursprunge. Dieser trat dem Brahmanismus scharf gegenüber, löste dessen Götterlehre zum „Nichts" auf, vernichtete seinen Kultus, zerstörte das Kastenwesen, bekämpfte das Eigentum und die Ehe. Aber er nahm das Erbübel und die Seelenwanderung aus dem Brahmanismus herüber, und da er einen Gegensatz aufgestellt, der für die Menschen unhaltbar war, mußte er ihn bald wieder mildern, und zwischen Auserlesenen, die das Bettlertum und den Zölibat aufrecht erhielten, und den „Dabeistehenden, Sichnähernden", d. i. dem großen Haufen der Menschen unterscheiden. Bald auch konnte er diesem eine faßbare Göttervorstellung nicht vorenthalten und mußte ihm wieder einen Kultus, in welchem Buddha selbst die Hauptrolle spielte, zugestehen. Infolgedessen vermischte sich der Buddhismus wieder massenhaft mit dem Brahmanismus. Ganz anders das Christentum. Es verblieb, so lange es innerhalb der jüdischen Nation verharrte, ganz auf dem Boden des Bestehenden und nahm als Gegensatz nur eine Reformierung desselben, ein Zurückdrängen des Gesetzes vor der sittlichen Entfaltung, und als Grundlage hierfür das Hinauslegen des menschlichen Zweckes in einen jenseitigen Idealismus an. (Man lese über „das Christentum Christi" den Abschnitt Hartmanns.) Auch hierin vom Judentume zurückgewiesen, ging die christliche Sekte zu den andern Völkern hinaus und wurde hier zu einer neuen Religion, indem sie eine Verschmelzung jüdischer Grundlehren, ihrer eigenen hyperidealen Vorstellungen und bedeutender Elemente der heidnischen Geisteswelt vornahm, wodurch diese neue Religion geeignet ward, von den andern Völkern angenommen zu werden. Mohammed war, genau genommen, ebenso ein Apostel

des Judentums, wie die christlichen Apostel, nur daß er nicht als Jude geboren war, an die alten Propheten sich anschließend, sich als Prophet aufstellte, und als solcher über die Urschrift und die Tradition unbedingter Herr sein wollte. Auch er hielt den Boden des Judentums als seinen eigenen fest, sogar fester als das Christentum (Mohammed polemisiert gegen die Juden, nicht aber gegen das Judentum, dagegen sehr heftig gegen das Christentum), verschmolz jedoch mit den herübergenommenen Lehren und Gesetzen die Vorstellungen seiner heimischen Nationen, so den Gegensatz zu der alten Götterlehre des Sabäismus mildernd, um ihn für die morgenländischen Nationen geeignet zu machen. Vergleichen wir nun endlich die Reformation, so verblieb diese gewiß auf dem Boden des Christentums, indem sie dessen Dogmen noch schärfer ausprägte und strenger formulierte; aber sie zerstörte die Autorität der Kirche, verwarf die Tradition und machte die freie Forschung des Schriftwortes zu ihrem Prinzip, was, wie Hartmann ausführt, die Selbstzersetzung des Christentums bewirkte.

Dies alles sind geschichtliche Fakten, bezeugt und anerkannt. Es ergibt sich daraus folgendes. Der vollständige Gegensatz und die Konsequenz des Judentums macht dessen Stärke aus, seinen Bestand und die Befähigung zu behalten, von seinem Inhalte immer wieder der übrigen Menschheit abzugeben, aber auch seine Schwäche, nicht unmittelbar auf die Völker überzugehen, die in einer neuen Religion zugleich eine Befriedigung ihres bisherigen Geisteslebens benötigen. Die Verschmelzung des Gegensatzes mit den Elementen des Geistes der Völker macht die Stärke der übrigen Religionen aus, in schnellem Gange sich Millionen Anhänger zu schaffen, aber auch ihre Schwäche, ihren Inhalt bald zum Gegenstande tausendfacher Konflikte gemacht, ihre Anhänger in die mannigfaltigsten Sekten zerfallen, und sich so der allmählichen Zersetzung unterworfen zu sehen. Das Einheitsbestreben der katholischen Kirche ergab sich daher geschichtlich aus der ungeheuren Sektenbildung im Christentume schon in dessen ersten Jahrhunderten — wie dies ja dem Islam ebenso erging — und aus dem Bewußtsein, daß ohne solche Einheit das Christentum schnell dem Verfall und Untergang zueilen müsse — ein Gedanke, der jetzt viele Individuen bei dieser Kirche, selbst nach dem Unfehlbarkeitsdogma zurückhält — und doch konnte es die Spaltung in zwei große katholische Kirchen und die Reformation nicht verhindern, weil der menschliche Geist solchem künstlichen

Dogmenbau und solcher erzwungenen Einheit gegenüber sich nicht bezwingen läßt. Dasselbe Moment in allen diesen Religionen stempelt sie aber auch nur zu großen Entwicklungsphasen der religiösen Idee innerhalb der Menschheit, die sich abkreisen. Ihr Fond an solchem Inhalt, der eine ewige Grundidee der Menschennatur ausmacht, ist zu gering, um nicht in der Entwicklung nach einem verhältnismäßig kurzen Aufschwung einem Niedergang anheimzufallen. Nur das Judentum, wie erwiesen und seine ganze geschichtliche Erscheinung dartut, macht hiervon eine Ausnahme.

Und wie erhalten sich diese Religionen? Einige von ihnen haben sich eine weite Verbreitung mit dem Schwerte in der Faust erobert, wie der Islam und zum Teil auch das Christentum, die andern nur durch die Macht der Überzeugung, wie der Buddhismus. Trotzdem war auch die erstere Art der Ausbreitung und der längere Bestand nur dadurch möglich, daß die betreffende Religion dem Geiste der Völker und der Zeit entsprach. Dann aber kommt die Wucht des Bestehenden, die Autorität des Überlieferten, die Erziehung von der Mutterbrust an, die Gewöhnung, welche das Leben und die Sitte beherrscht, die Beschränktheit des Geistes, welche den Bann der einmal gewonnenen Vorstellungen nicht zu durchbrechen vermag und die in allen Nöten ihre Zuflucht zu den überkommenen Trost- und Hilfsmitteln nimmt, diese alle, unterstützt durch die Verschlingung der persönlichen Interessen, durch reiche Institutionen und das größere oder geringere Gewicht der Machthaber, sichern einer bestehenden Religion eine lange Dauer, selbst wenn ihr Inhalt geistig bekämpft und fast erschöpft worden ist. Cicero sagt bekanntlich, daß die Auguren sich nicht begegnen könnten, ohne einander zuzulächeln. Sie selbst also waren über den Aberglauben, aus den Eingeweiden der Opfertiere, dem Fluge der Vögel usw. den Willen der Götter und die Zukunft zu erkennen, längst hinweg. Dennoch bestand das Heidentum noch lange Jahrhunderte, während die große Reihe der griechischen Denker, die das Heidentum bekämpften, schon ebenso viele Jahrhunderte vor Cicero, den Götterglauben verwarf. Man darf nicht vergessen, daß von jeher zwischen der Literatur, der wissenschaftlichen wie der populären, und der Volksmasse eine weite Kluft besteht, so daß von jener auf diese die Wirkung eine spärliche und langsame ist, und daß zwischen beiden eine bedeutende Zahl solcher Individuen steht, welche unentschieden dem Kampfe zusehen. So kann man denn auch in unserer Zeit den Gegensatz

gewahren, daß auf der einen Seite der Atheismus in allen seinen Nuancen eine große Ausdehnung annimmt und auf der anderen die Wundererscheinungen, die Bilderverehrung, die Wallfahrten und krasser Aberglaube bei den Massen herrschend sind, und dies in denselben Ländern der Zivilisation.

Aus allem diesen ergibt es sich wohl, daß man sich mit Todeserklärungen in acht nehmen müsse, um nicht gar zu voreilig an eine neue Religion denken zu wollen, daß man eine solche niemals wissenschaftlich herauszudemonstrieren und mit Hilfe der Kritik zustande zu bringen hoffen dürfe. Dies ist eitel Trug. Nur der schöpferische Genius vermag, in der Tiefe vorbereitet, in der Erscheinung unvorbereitet, eine neue Gestaltung im Leben des menschengeschlechtlichen Geistes hervorzubringen.

III.

Das Verhältnis des Judentums und des Christentums war seit achtzehn Jahrhunderten ein feindliches. Ob das erstere sich dabei zumeist nur passiv verhielt, lange Zeiträume hindurch nur mit sich selbst beschäftigt war, so daß es, jeden Angriff vermeidend, nur in der Verneinung des gegenüberstehenden Christentums und in der herausgeforderten Abwehr seine polemische Tätigkeit übte, minderte die Feindseligkeit des Christentums gegen dasselbe nicht. Es wäre deshalb ein grober Irrtum, diese auf die Vernichtung des Judentums ausgehende Haltung des Christentums bloß als eine nationale, persönliche oder zeitliche anzusehen. Dazu spielten die Juden allzeit eine zu geringe Rolle in dem großen Ganzen der europäischen Welt und erweist die ununterbrochene Konsequenz, die sich in den eigentlichen Anhängern des Christentums noch heute bewährt, daß ein viel tieferer Grund vorhanden war und ist. Obschon daher das Christentum seine ersten Wurzeln im Judentum und einige Elemente aus demselben entnommen hat, finden doch so wesentliche Unterschiede zwischen beiden statt, daß das Christentum die Existenz des Judentums nicht zugeben wollte, daß es in ihm einen Gegensatz sah, den es möglicherweise völlig zu beseitigen suchte. Für den unparteiischen Forscher mußte dieser Drang im Christentume, der sich bei der unermeßlichen Gewalt, die es erwarb und besaß, dennoch keine Befriedigung zu verschaffen vermochte, also eigentlich eine beständige Niederlage erlitt, immerhin

ein Zeugnis gegen den universellen Charakter des Christentums sein, und ihn dieses doch nur als eine begrenzte Erscheinung ansehen lassen. Ebenso war es ein Irrtum, wenn in den letzten Zeiten bisweilen die Ansicht auftauchte, als ob eine Ausgleichung zwischen Judentum und Christentum wegen jener (doch völlig veränderten) Grundelemente stattfinden, oder bei gutem Willen herbeigeführt werden könnte. Eine solche könnte nur bei Verfälschung und Verleugnung beider erzielt werden. Hieraus folgt aber, daß in einer Zeit, wie der unserigen, wo nicht eine oberflächliche Erkenntnis der Grenzen, sondern eine tiefere des Wesens selbst unabweisliches Bedürfnis ist, das Interesse der einen Religion an den Vorgängen in der anderen immer lebhafter wird, und auch wir Juden genötigt sind, uns nicht bloß auf die eigene Entwicklung zu beschränken, sondern das Schicksal des Christentums dauernd zu beobachten, selbst in den Punkten, wo ein politisches Interesse nicht im Spiele ist.

Es ist jetzt ein Jahrhundert verflossen, daß die bekannten „Wolfenbüttler Fragmente", welche Lessing veröffentlichte, die Kritik der neutestamentlichen Schriften begannen. Einen entscheidenden Schritt auf diesem Gebiete tat aber die Kritik erst vor vierzig Jahren durch Strauß (Leben Jesu). Seitdem wurde diese wissenschaftliche Tätigkeit unablässig verfolgt, und nähert sich in unseren Tagen immer bestimmteren Zielen. Neben dieser Kritik lief aber auch von innen heraus eine Entwicklung des Verstandes überhaupt und der Wissenschaften insbesondere, welche teils den Dogmen des positiven Christentums entgegentrat und sie verneinte, teils zu der dem Christentume zugrunde liegenden Weltanschauung sich immer gegnerischer gestaltete. Zwischen beiden Geistestätigkeiten ward die Brücke bald geschlagen, über welche hin die beiderseitige Förderung die entschiedensten Resultate hervorbrachte. Es versteht sich von selbst, daß dieser großartige Prozeß, der einen welthistorischen Charakter annimmt, den Bekennern des Judentums nicht gleichgültig sein kann, und zwar in zweifacher Beziehung. Die immer mehr um sich greifende Verneinung der christlichen Dogmen ist für das Judentum eine wachsende Bestätigung seines eigenen Lehrinhalts und eine faktische Rechtfertigung seiner ununterbrochenen Opposition. Da aber, wo die innerste Weltanschauung des Christentums zur Untersuchung kommt, ist es für das Judentum von hoher Wichtigkeit, sowohl

die Differenzpunkte zwischen der christlichen und jüdischen nachdrücklich zu betonen, um nicht verwechselt zu werden, wie dies die Gegner aller positiven Religion so gern tun, als auch die Momente der Übereinstimmung klar zu bestimmen, um diese gegen die pantheistische und pessimistische Philosophie kräftig verteidigen zu können. Denn zwischen der letzteren und dem Judentume eine Ausgleichung zu finden, ist bereits ebenfalls versucht worden, kann aber wiederum nur auf einer Verfälschung des Judentums beruhen. Um derartige Kriegslisten zu entlarven, bedarf es einer unablässigen Aufmerksamkeit. Unsere Leser werden es daher würdigen, wenn wir auch auf diesen Kampf von Zeit zu Zeit eingehen.

Wir haben in den vorhergehenden Abschnitten unsere Ansicht darüber ausgesprochen, daß die jetzt in der Literatur so oft geäußerte Erklärung, das Christentum sei tot und abgestorben, unberechtigt sei, da jede bestehende Religion nicht in den Anschauungen einer Anzahl gelehrter Forscher, sondern im lebendigen Bewußtsein des Volkes beruht, das in großen Massen noch völlig dem Christentume zugewendet ist. Hiermit leugnen wir aber nicht ab, daß ein Zersetzungsprozeß im Christentume vor sich geht, was sich schon dadurch beweist, daß es im protestantischen Lager so viele Posten gibt, von denen der eine dem anderen vorausgerückt ist, aber auch einer dem anderen immer weiter nachrückt, und allerdings der kirchliche Sinn, namentlich in den großen Städten, immer mehr abnimmt und sogar zum Gegensatze wird. Man kann auch nicht sagen, diese Erscheinung beschränke sich auf den Protestantismus. Die katholischen Länder weisen nicht minder ähnliches auf, nur daß in ihnen die vielen Mittelstufen fehlen, welche der Protestantismus seiner Natur nach hervorgebracht hat. Auf dem Gebiete des Katholizismus gibt es nur ein Entweder-Oder, und die katholische Bevölkerung spaltet sich deshalb, z. B. in Belgien, Frankreich und Italien in unbedingte Anhänger und in entschiedene Gegner der katholischen Kirche, welche Gegner zugleich völlige Gegner des Christentums, libres penseurs, sind. Allerdings wird jetzt der Versuch gemacht, zwischen der römischen Kirche und dem Protestantismus unter dem Namen Altkatholizismus eine Mittelstufe aufzurichten, ein erster Ausfluß der deutschen Wissenschaft, und es ist möglich, daß er einige Dauer und Verbreitung, namentlich auch unter den Kryptokatholiken der anglikanischen Kirche gewinnt; aber in sich

ist er zu demselben Gange genötigt, wie der Protestantismus, nämlich von einer Entwicklungsstufe des Christentums zur anderen zurückzugehen. Anderseits ist nicht zu verkennen, wie der jetzt entbrannte Kampf zwischen Staat und Kirche, namentlich in Deutschland, eine große Anzahl Katholiken, welche bereits in ihrem kirchlichen Sinne sehr schwankend geworden, zu einem festeren Anschluß an die Kirche zurückgedrängt hat. Diesen Gang des Protestantismus in seinen endlichen Ergebnissen zeichnet Hartmann in seiner Schrift in schärfster Weise. Während der Katholizismus durch das Dogma der Unfehlbarkeit des Papstes seinen konsequenten Abschluß zustande gebracht hat, um so die Einheit des Glaubens durch die immerwährende Einwirkung des Heiligen Geistes auf eine einzige Person sicherzustellen, und den unbedingten Gehorsam der Gläubigen fordern zu können — vollführt die protestantische Wissenschaft den Zersetzungsprozeß bis zu seinem Ende. Der Protestantismus, um die Autorität des Klerus zu brechen, stellte, der Forderung der erwachten Wissenschaft und besonders des Humanismus gemäß, den Grundsatz der freien Forschung des Individuums auf, leugnete deshalb die Tradition der Kirche und blieb bei der Autorität der neutestamentlichen Schriften stehen, zugleich jedoch, um die Unterlage zu einer Kirche zu behalten, schloß er sich an das Paulinisch-Augustinische Bekenntnis an und bildete sogar die Dogmen noch schärfer aus. Dies hielt jedoch nicht allzu lange Stand. Sowie sich gleich anfangs der Protestantismus über diese Dogmen in mannigfache Kirchen und Sekten teilte, so entstand allmählich ein liberaler Protestantismus, der den Glauben an diese Dogmen immer mehr verlor, und schließlich dieselben nur wenig in den neutestamentlichen Schriften selbst begründet fand. Er gab deshalb das Paulinische Christentum auf und versuchte es mit dem Johanneischen Christentume. Aber auch dieses alexandrinisch-mystische Christentum mit seinem „fleischgewordenen Logos“ konnte keine lange Geltung beanspruchen. Wie man von der kirchlichen Tradition zum Paulinischen und von diesem zum Johanneischen Christentume zurückgegangen, so suchte man nun nach einem „Urchristentume“, nach einem „Christentume Christi“, d. h. nach dem, was Jesus selbst ausgesprochen, was er selbst und wie er an sich selbst geglaubt, soweit man dies aus den neutestamentlichen Schriften ermitteln könnte. Man sieht ein, daß gerade diese Phase uns Juden am meisten interessieren muß, weil sie so recht den Punkt bezeichnet,

wo das Christentum aus dem Judentume entsprang. Diesem „Christentume Christi“ widmet Hartmann einen besonderen Abschnitt, und ihm wollen wir einige bezeichnende Stellen entnehmen. Er sagt (S. 42): „Ohne Frage erspart uns die Lehre Jesu eine Menge dogmatischer Zumutungen, welche Paulus, Johannes und die spätere Entwicklung an uns stellen. Es ist Jesus niemals eingefallen, sich für einen Gott, oder Gott gleich, oder auch nur Gott ähnlich zu halten; er würde solches Ansinnen mit noch größerer Entrüstung zurückgewiesen haben, als er sich gegen das weit harmlosere der ‚Güte‘ im Sinne der Sündenreinheit verwahrt (Matth. 19, 14). Er weiß von keiner Präexistenz vor seiner Geburt, vindiziert sich keine andere zukünftige Herrlichkeit, als die eines von Gott auserwählten Richters und Königs über sein gotterwähltes Volk, und braucht den Ausdruck ‚Sohn Gottes‘ nie anders, als im Sinne eines bevorzugten Gegenstandes der allgemeinen göttlichen Vaterliebe.“ „Ferner sieht Jesus seinen bevorstehenden Tod nur als ein energisches Mittel der Aufrüttlung der indifferenten Gemüter zur Sinnesänderung an, und dadurch erst wird er ihm zu einem Mittel der Errettung der Seelen vieler, welche ohne dieses blutige Zeugnis für den heiligen Ernst und die Wahrheit seiner Lehre, sich um dieselbe nicht bekümmert haben würden.“ Hartmann sagt ferner (S. 43): „Jesus war ein Jude vom Kopf bis zur Zehe; seine Bildung war eine national-jüdische, und niemals hatte ihn (abgesehen von den Einflüssen des jüdischen Essäertums) irgendeine fremdartige Kultur angehaucht. Er lebte und starb in dem Anschauungskreise seiner Zeit und seines Volkes und teilte den Aberglauben jener, wie den nationalen Verheißungsglauben dieses. Seine Wirksamkeit entfaltete sich ganz nach der Schablone des national-jüdischen Prophetentums (die asketischen Vorbereitungen dazu nicht ausgenommen).“ „Jesus blieb also durchaus in den vorgefundenen Bahnen des religiösen Bewußtseins seines Volkes, wenn er bei aller Betonung der Unantastbarkeit des mosaischen Gesetzes doch sein Augenmerk zugleich auf eine Heidenmission des Jehovakultus gerichtet hielt, welche bei dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes keinen Augenblick mehr verschoben werden durfte, wenn noch irgend etwas von den Heiden gerettet werden sollte. Es ist psychologisch sehr natürlich, daß die auf die Heidenmission gesetzten Hoffnungen um so mehr die Seele Jesu beschäftigen mußten, je bitterer seine Erwartungen, unter den

Juden selbst mit seinen Ideen durchzudringen, enttäuscht wurden. Jesus ist Jude und nichts als Jude, und wer dies bezweifelt, der tut es (wenn nicht aus fälschendem Einfluß des Willens) nur deshalb, weil er das Judentum zur Zeit Jesu, und den Unterschied desselben von dem Judentum Moses' und der Propheten nicht kennt." Die Lehre Jesu enthält nichts, als was er aus der talmudischen Bildung seiner Zeit überkommen hatte, selbst seine Gleichnisse sind zum Teil aus dem Talmud entlehnt (die kleineren Vergleiche auch wohl dem volkstümlichen Sprichwörterschatz). Das positive Verdienst seiner Lehrtätigkeit als solcher liegt keineswegs darin, daß er vorhandenen Elementen durch Zuteilung einer veränderten Stellung einen wesentlich neuen Charakter verliehen hätte, sondern es liegt allein darin, daß er die esoterische Tradition der Schulen hinaustrug auf die offene Gasse zur Erbauung und Belehrung auch der Ärmsten und Bedürftigsten, und daß er aus der schwammigen Hypertrophie der talmudischen Gelehrsamkeit mit sicherm offenen Blick echte Perlen herausgriff, die er in volkstümlich naiver Darstellung zur sinnlich-bildlichen Anschauung brachte. Es ist wahr, daß Jesus außer diesen Entlehnungen aus dem religiösen Volksglauben und der Theologie seiner Zeit noch Eigenes hinzutat, und daß er gerade diese Zutaten in den Mittelpunkt seiner Verkündigung stellte, und auf das eindringlichste und nachdrücklichste überall und immer wiederholte." „Nun besteht aber das Evangelium Jesu in der prophetischen Erklärung, daß das von den Juden erwartete national-jüdische Königreich Jehovas (*βασίλεια τοῦ θεοῦ*), im Sinne einer irdischen Theokratie auf einer nach feuriger Vernichtung der alten neu zu schaffenden Erde (Erdreich) nahegerückt sei, und sein Eintritt, d. h. der Untergang der bestehenden Welt und das Jüngste Gericht so unmittelbar vor der Tür stehe, daß jedenfalls noch die gegenwärtige Generation davon betroffen würde. Hierauf beschränkte sich zunächst sein Evangelium (das nur die Fortsetzung von dem des Täufers bildet) und alle Ratschläge und Empfehlungen über das zweckmäßigste praktische Verhalten, welche er mit Abweichung von den damals üblichen Ansichten der Juden erteilt, sind ausschließlich Konsequenzen dieses Evangeliums, d. h. des Glaubens, daß eine häusliche Einrichtung auf Erden in der noch bevorstehenden Spanne Zeit nicht lohne, und es geraten sei, sich ausschließlich mit Buße und Sinnesänderung zu beschäftigen, um beim Gericht nicht vom Feuer gefressen und von der Teilnahme am Königreich der neuen Erde

ausgeschlossen zu werden. Jesus selbst spricht überall mit dem deutlichsten Bewußtsein, daß dies allein der spezifische Inhalt seines Evangeliums sei und daß seine sonstigen Predigten nur Ermahnungen und Verheißungen bekannten Inhalts wiederholen, ohne inhaltlich Neues zu bringen.“ Ferner heißt es S. 48: „Die Hauptfrage ist nun aber: wenn die Anhänger des Christentums Christi an Christum nur so glauben wollen, wie er selbst an sich geglaubt hat, in welchem Sinne hat er dann an sich geglaubt? Daß er nicht an sich als präexistente göttliche Persönlichkeit, nicht als Mittler im Johanneischen Sinne, nicht als Erlöser im Paulinischen Sinne, nicht als sündenreines ethisches Urbild geglaubt hat, versteht sich; ebenso sicher aber ist es, daß er nicht an sich als Verkünder einer neuen religiösen Lehre, nicht als Stifter einer neuen Religion geglaubt hat. Er würde nicht wenig erstaunt und ungläubig gewesen sein, wenn jemand ihm geweissagt hätte, daß an seine religiöse Wirksamkeit sich die Entstehung einer neuen Religion knüpfen werde, welche ihre Mutter, das Judentum, mit bitterstem Haß und Abscheu verfolgen werde. Tatsächlich hat Jesus im Anfang seiner Laufbahn an sich nur als einen von Gott erwählten Propheten geglaubt, und erst im Laufe der Zeit hat er sich an seinen Heilwundern und den messianischen Lobpreisungen verrückter und exaltierter Personen sein Selbstgefühl zu der Höhe emporgeschraubt, an sich als den erwarteten Messias zu glauben, obwohl bis auf die Heilwunder keines der von den Propheten für den Messias angegebenen Zeichen stimmte. Er mußte sich deshalb entschließen, die unwahre Annahme seiner Davidischen Abkunft stillschweigend zu sanktionieren und seine Prophetenlaufbahn als eine (in den Weissagungen nirgends angezeigte) präkursorische irdische Wirksamkeit des Messias zu deuten, in dessen voller Herrlichkeit er erst am Jüngsten Tage mit Feuer aus den Wolken herniederfahren werde. An eine ideale Umdeutung des jüdischen Messiasglaubens seiner Zeit hat Jesus so wenig jemals gedacht, als er bis zu seinem letzten Augenblick jemals die Überzeugung von dem bevorstehenden Weltuntergange verleugnet hat. Sein Königreich war ihm nur in dem Sinne nicht von dieser Welt, als er erst nach Gründung der durchaus sinnlich zu denkenden neuen Erde und des neuen Jerusalems seine königliche Herrschaft anzutreten hatte. Erst als diese Verheißungen Jesu unerfüllt blieben, griff man zu der Auskunft idealer Umdeutungen.“ (S. 50): „Um weitere unterscheidende Eigentümlichkeiten Jesu

zu finden, werden wir unsere Blicke zunächst auf die Weltansicht richten müssen, die er aus seinem Glauben an den baldigen Weltuntergang zog. Es sind dies die Verachtung von Staat, Rechtspflege, Familie, Arbeit und Eigentum, kurz aller weltlichen Güter und aller Mittel zur Sicherung des dauernden Bestandes der weltlichen Ordnung. Diese Folgerungen fließen ganz natürlich aus dem Glauben an das nahe Weltende her, und es fällt schon als eine Art Inkonsequenz auf, wenn Jesus sich gelegentlich herbeiläßt, zu dem Gesichtskreis derjenigen, welche zu seiner asketischen Weltanschauung sich nicht erheben konnten, hinabzusteigen und ihnen sittliche Lehren für den niederen Standpunkt der Bejahung des Willens zum weltlichen Leben zu erteilen." Wir schließen diesen Auszug mit folgender Bemerkung S. 56: „Jesu lag, wie schon oben bemerkt, nichts ferner als Überbringer einer neuen Lehre, oder gar Stifter einer neuen Religion zu sein; er wollte durchaus nur, wie die früheren Propheten das reine echte Judentum lehren, die Nähe der Erfüllung der nationalen Verheißungen der jüdischen Religion verkünden, und sich als den erwarteten Messias, als den zur Vollziehung deser Erfüllung Berufenen hinstellen. Daß sein Leben später zum Ausgangspunkt einer nichtjüdischen neuen Religion gemacht wurde, daß seine Lehre im Sinne dieser neuen Religion interpretiert und entstellt wurde, ist ebensosehr gegen seinen Willen, wie gegen sein Vermuten geschehen."

Diese Darstellung, die wir in keinem Punkte zu bestreiten hätten, scheint uns das Problem am angemessensten zu lösen. Jesus selbst stand demnach, wie Hartmann sagt, zwischen dem Judentume und dem Judenchristentume, welches letztere von Petrus und Jacobus innegehalten wurde. Paulus kümmerte sich nicht um die Worte und Aussprüche Jesu, sondern benutzte nur dessen Existenz und Tod, um eine neue, dem Judentume sehr fernliegende Religion zu gründen. Einen anderen Ausbau brachte Johannes oder der Schriftsteller, der sich dieses Namens bediente, mit Hilfe der alexandrinischen Mystik zustande. Die Kirche endlich stellte ihre Entwicklung auf diesen Grundlagen auf. Aber es geht hieraus auch hervor, wie wenig der liberale Protestantismus gerade aus diesem Christentum Christi machen kann, wenn er streng bei der historischen Wahrheit und den kritischen Ergebnissen verbleibt. Wir hingegen haben die Genugtuung, jetzt ausführlich und mit scharfer Beweisführung dargetan zu sehen, was wir einfach und bestimmt schon 1847 in unseren Vorlesungen über „die Ent-

wicklung der religiösen Idee im Judentum, Christentum und Islam“ ausgesprochen haben. Dieser Glaube Jesu an sein eignes Messiastum ließ ihn dann auch (nicht durch die Juden, sondern) durch die Hand der, alle jüdischen Messiasse jener Zeit als politische Verbrecher verfolgenden Römer den Tod finden — wie wir dies in unserer bekannten Broschüre erwiesen haben.

Nachdem wir hiermit den kritischen Teil der Schrift Hartmanns, soweit unsere Absicht ging, in Betracht gezogen, kommen wir zu dem, für uns wesentlicheren Inhalt, der die Religion selbst betrifft.

IV.

Wir haben gesagt, daß es für das Judentum von hoher Wichtigkeit sei, stets diejenigen Momente, in welchen das Christentum sich von ihm unterscheidet, und diejenigen, in welchen beide übereinstimmen, in vollem Lichte zu erhalten, damit es in den ersteren nicht mit dem Christentume verwechselt und zusammengeworfen werde, in den anderen, um auch seinerseits die Gegner zu bekämpfen. Auf diese Fragen wollen wir jetzt mit besonderer Beziehung auf die Schrift Hartmanns einzugehen versuchen.

Zwei Weltanschauungen stehen sich seit uralter Zeit in Religionen und Philosophemen gegenüber: der Optimismus und der Pessimismus, d. h. die Anschauung, welche die Welt als die beste, allweise eingerichtete, das Leben als ein hohes Gut, die Bestimmung des Menschen als eine bedeutende und erhabene, und im Gegensatze die Anschauung, welche die Welt als eine schlechte, das Leben als ein Übel, des Menschen Wesen und Tun als nichtig und allen Übeln preisgegeben ansieht. Zwischen diesen beiden Gegensätzen erstand aber auch ein mittleres System, welches den Bestand der Welt im Kampfe zwischen zwei sich feindlichen Mächten, dem Prinzip des Guten und dem Prinzip des Bösen, welchen beiden es eine gleiche Existenz und Potenz zuschrieb, fand. Am Ufer des Ganges, mitten in der üppigsten Natur, aber auch unter dem Joche des grausamsten Despotismus, des Despotismus, den nicht ein einzelner Machthaber, sondern die ganze Gesellschaft ausübt, trat der Pessimismus in seiner nacktesten Gestalt als Religion auf, der Buddhismus, dem die Welt als ein Nichts, als eine bloße Bewegung erschien, das Leben als das höchste Übel, dem nicht einmal der Tod abzuhelfen vermag, weil sich das Leben des Individuums in einer unaufhörlichen

Seelenwanderung wiederholt, des Menschen höchste Aufgabe das Versinken in nichts erschien. An den Ufern des Nils und des Persischen Golfs hingegen bildete sich jener Semi-Pessimismus aus, welcher die Herrschaft des guten und des bösen Prinzips annahm, und entweder den Kampf beider einen beständigen (die Religion der Perser) oder einen abwechselnd mit einem Siege des Guten und mit einem Siege des Bösen verbundenen sein ließ (die Religion der Ägypter). Wie sich diese beiden Anschauungen in den einzelnen Philosophemen der antiken und der modernen Zeit reproduzierten, können wir hier nicht weiter ausführen. Beiden gegenüber steht der Optimismus, der eine breite Basis in der Weltanschauung der israelitischen Religion fand. Hier war die Welt, welche ein allweiser, allgütiger und allmächtiger Gott schuf und erhält, vollkommen, sowohl in ihrer Ganzheit, als auch eine jede einzelne Wesengattung nach ihrer Art, nach Zweckmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung; der Mensch, Gott ebenbildlich, befähigt und bestimmt nach Gottähnlichkeit immer mehr zu streben, in Gott auch für sich das höchste Ideal zu finden; die Übel nicht zur Beschaffenheit der Welt gehörend, sondern nur in Verhältnissen des Menschen zu sich selbst, die in ihm vorgehen und verschwinden, bestehend. Auch diese Anschauung fand in mannigfachen Philosophemen bis zum heutigen Tage ihre Abspielung. Das Christentum nun entfaltete sich zu einem Gemisch aller dieser Anschauungen, und hierin unterscheidet es sich, abgesehen von seinen Dogmen, wesentlich vom Judentume. Aus diesem nahm es die Lehre von dem allweisen und allgütigen Weltschöpfer und von dem Gott ebenbildlichen Menschengeiste, sowie von der Unsterblichkeit desselben[1]) herüber und konnte deshalb dem entschiedenen Pessimismus nicht anheimfallen. Trotzdem aber näherte es sich dem Parsismus und stellte das Prinzip des Bösen als selbständig und kämpfend Gott gegenüber, dessen Reich jenes unaufhörlich befehdet und schädigt; näherte sich dem Buddhismus mit der Ver-

---

[1]) Daß schon vor dem Ursprunge des Christentums die Unsterblichkeitslehre die vollste Ausbildung und Verbreitung im Judentume gewonnen hatte, geht schon daraus hervor, daß die aristokratische und sehr weltliche Sekte der Sadduzäer die Unsterblichkeitslehre leugnete, weil sie nicht wörtlich in der Thora ausgesprochen sei. Diese Sekte war aber der Zahl nach nicht bedeutend, hatte nur geringen Einfluß auf die jüdische Lehre selbst und verschwand später gänzlich. Siehe übrigens unsere Abhandlung in der Beilage III zum II. Bande unserer „Israelitischen Religionslehre".

achtung der irdischen Welt, des Lebens auf Erden, der irdischen Güter und Genüsse, der Institutionen der Gesellschaft, des Eigentums, der Familie und der Arbeit, den Weg zur Heiligung lehrend in der Entsagung des Irdischen und Fleischlichen, in der Kasteiung, der Armut, der Ehelosigkeit, der Einkehr in sich selbst durch Arbeitlosigkeit — all dies im Gegensatze zum Judentume. In gleicher Tendenz entwürdigte das Christentum den Gott ebenbildlichen Geist durch die Erbsünde, welche bereits das Werden des Menschen zu einem befleckten, und seine Seele zu einer sündigen, der Verderbnis anheimgefallenen machte, die nur durch die Zwischenkunft eines Dritten und den Glauben an dessen Opferung zum Heile kommen könne — wiederum im vollen Gegensatze zum Judentume. Hieraus rettete sich das Christentum wesentlich durch die vom Judentume herübergenommene Unsterblichkeitslehre, welche die pessimistische Seelenwanderung nicht zuließ. Man kann hierbei nicht verkennen, daß gerade diese Art der Lebensanschauung viel einflußreicher auf das geistige und wirkliche Leben sein mußte, als die noch übriggebliebenen Trümmer der optimistischen Weltanschauung. Denn abgesehen von den stets verdeckten Widersprüchen zwischen beiden, dieser Lebens- und dieser Weltanschauung — denn was blieb im Grunde von dem allweisen und allgütigen Weltschöpfer übrig? — verfiel der Menschengeist auf diesem Wege in die Knechtung des Verstandes unter das Joch des blinden Glaubens, und in die Knechtung durch den unbedingten Gehorsam gegen die Kirche und ihre Vertreter. Hierdurch auch die Schädigung der Heiligen Schrift durch den Buchstabenglauben, während im Judentume die freie und flüssige Auslegung stets vorherrschend war und innerhalb der Tradition am meisten stattfand[1]). Auf diesen wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum müssen wir immer wieder-

[1]) Diese freie Auslegung der Heiligen Schrift im Judentume bewirkte und betätigte sich vorzugsweise darin, daß man die Ideen, wie sie sich im Laufe der Zeiten entwickelten, in die Schrift hineinzutragen und an dieselbe anzuknüpfen suchte, und daß man hierzu der mannigfaltigsten Methoden sich bediente. So gingen die talmudischen Weisen vor, so die alexandrinischen Philosophen, so die Kabbalisten. Man fing z. B. mit dem ersten Buchstaben der Heiligen Schrift an, und fand darin, daß sie mit einem ב (zwei) anfing, die Lehre zweier Welten (des Diesseits und Jenseits) oder auch den Bestand zweier Lehren (der schriftlichen und der mündlichen) usw. So übertrug man die Anschauungen späterer Zeiten in den Text der Heiligen Schrift, diesen festhaltend, aber geradezu gegensätzlich dem Buchstabenglauben.

zurückkommen; denn alle Angriffe, welche auf diese Seite des letzteren, sowohl von den Optimisten, als von den entschiedenen Pessimisten geschehen, indem sie hierdurch das Christentum als Gegensatz zur Kultur und Wissenschaft bezeichnen — wie dies Hartmann ganz besonders tut — alle diese Angriffe, sagen wir, treffen nicht das Judentum, sondern sprechen vielmehr für dasselbe. Alle Folgerungen, die daraus gezogen werden, sind keine Widerlegungen des Judentums, vielmehr das Gegenteil.

Unwillkürlich fragen hier die Leser: wo ist da die Wahrheit, im Optimismus oder im Pessimismus? Die Lösung erwarten sie sicher nicht von der Metaphysik oder der Philosophie überhaupt. Der Philosophie geht es wie der Naturwissenschaft. Diese führt in der organischen Natur bis zur Zelle, aber indem sie sich vor der Zelle befindet, steht sie vor demselben Rätsel wie beim Beginn ihres Weges. Alle die verschiedenen und entgegengesetzten Philosopheme gehen von ersten Voraussetzungen aus und bauen ihr System auf diese Voraussetzungen mit Folgerichtigkeit und Scharfblick auf. Aber die Verschiedenheit ihrer Ziele entspringt aus der Verschiedenheit ihrer Voraussetzungen, und um diese letzteren handelt es sich im Grunde. Wir müssen daher zu der Welt der geschichtlichen Erscheinungen greifen, um uns Licht zu verschaffen. Da zeigt es sich denn, daß der Pessimismus niemals ein Ursprüngliches war, selbst bei den Indern nicht, sondern immer nur bei der Neigung oder dem Niedergang großer Kulturphasen hervortrat. Es zeigt sich ferner, daß er stets mit einer starken Entnervung zusammentraf, mit intellektueller und sittlicher Erschlaffung, dieser ihre Motivierung bot und sie nachhaltig verstärkte[1]). Es ergibt

---

[1]) Hartmann sah diesen Einwand voraus und suchte ihn hinsichtlich der Inder, S. 113, dadurch zu entkräften, daß der indische Pantheismus nicht genug Monotheismus gewesen, „um sich des geistestötenden Polytheismus zu erwehren". Aber die Griechen und Römer waren ja auch Polytheisten? Hat bei diesen der Polytheismus den Geist getötet und sie in die indische „Apathie eingelullt"? Hat der buddhistische Pessimismus einen anderen Zustand erwirkt, oder nicht vielmehr die Inder vollständig entmannt? Dann sagt er, daß die Inder überhaupt träumerischer Natur gewesen und deshalb in Indolenz versanken. Lag da die Erkenntnis nicht ganz nahe, daß der Pessimismus nur aus dieser träumerischen Apathie und dem aus ihr hervorgegangenen schweren Druck entstand und dann jene unendlich vermehrte — z. B. daß man nicht einmal Raubtiere töte, wie der Buddhismus — nicht aus humaner Übertreibung — sondern aus seiner pessimistischen Seelenwanderung heraus verbietet.

sich ferner, daß alle wahrhafte Kultur und Wissenschaft allein aus der vorherrschenden optimistischen Weltanschauung hervorging; die Kultur und Wissenschaft der alten Welt aus dem Optimismus der Griechen und Römer; die Kultur und die Wissenschaft der modernen Welt aus den Trümmern jener, der unüberwindlichen optimistischen Natur der germanischen Völker und der allmählichen Entfremdung von dem Semi-Pessimismus des Christentums. Hartmann bewegt sich abermals in einem Zirkel, wenn er mit großer Entschiedenheit nachweist, daß die moderne Kultur und Wissenschaft nur im Widerspruch mit der pessimistischen Tendenz der christlichen Idee entstanden und fortgeschritten sei, daß der liberale Protestantismus in der optimistischen Anschauung sich bewege und eben darum die christliche Idee verleugne; wenn er ebenso den Pessimismus des Buddhismus verwirft und zum brahmanischen Pantheismus seine Zuflucht nimmt und dennoch im Pessimismus die Wahrheit sucht. — Aus diesen hier nur kurz angedeuteten Erfahrungssätzen geht hervor, daß der Optimismus die Grundanschauung des Menschen und in dessen ganzer Natur begründet ist, und daß der Pessimismus nur ein Stimmungstheorem ist, hervorgehend aus der jeweiligen Stimmung von Individuen, Völkern, Zeiten. Es gibt kein Individuum, das nicht ein- oder das andere Mal in seinem Leben eine pessimistische Stimmung hat, sich überwältigt von Leid und Schmerz empfindet, das Leben und dessen Inhalt für nichtig ansieht, aber wie schnell geht meist diese Stimmung vorüber und macht der entgegengesetzten wieder Platz! Wird diese Stimmung jedoch in Individuen, in Völkern und ganzen Zeiten eine vorherrschende, so bringt sie pessimistische Systeme hervor und verkörpert sich in der Religion, deren Ursprung mit einer solchen Zeit zusammenfällt. Überhaupt bewahrheiten sich jene Erfahrungssätze auch psychologisch vollständig. In allen Wesen organischer Natur, besonders aber in dem Menschen, waltet mit einer beherrschenden Kraft der sogenannte Selbsterhaltungstrieb. Dieser ist aber im Grunde nichts anderes als das Wohlgefallen nicht bloß an der Befriedigung der Bedürfnisse, sondern an den Bedürfnissen selbst, sogar an der Überwindung des Schmerzes und des Leides, also das Wohlgefallen an der ganzen Existenz, die Existenzfreude. Würde aber dem Pessimismus irgendeine objektive Wahrheit einwohnen, so dürfte nicht allein diese Existenzbefriedigung gar nicht bestehen, sondern sie müßte sofort von einem Selbstvernichtungstriebe überwunden werden, und das Ge-

schöpf dieses Übel, diese unaufhörliche Reihe von Leiden, die man Leben nennt, zu beseitigen streben. Wir brauchen nicht erst hervorzuheben, daß dies bei dem Menschen im erhöhten Maße stattfinden müßte, weil es in ihm zum vollen Bewußtsein kommt. In der Tat ist auch wohl der Mensch das einzige Erdenwesen, welches einen Selbstmord begeht. Aber wie verschwindend klein ist die Zahl der Selbstmörder, noch dazu derer, die ihrem Leben mit klarem Bewußtsein ein Ende machen, gegen die unermeßliche Zahl derer, welche mit Aufbietung aller Kräfte jedes Leid bekämpfen und im Schmerze ausharren bis er vorüber. Dies ist aber ein vollgültiger Beweis dafür, daß die Existenz eine eminent größere Befriedigung als das Gegenteil schafft, daß die ganze Natur nur in der optimistischen Anschauung ihre Erklärung findet und der Pessimismus nur auf Stimmung, die kommt und vorübergeht, basiert. Diesen Widerspruch haben dann die pessimistischen Systeme immer zu verkleistern und die aus ihnen erfließende Notwendigkeit der Flucht aus dem Dasein zu verhindern gesucht; so tat dies der Buddhismus durch die Seelenwanderung, das Christentum durch die Unsterblichkeitslehre und das Gericht Gottes.

Dieser pessimistischen Stimmung, wie sie im Menschen vorkommt, hat dann auch die Heilige Schrift des Alten Testamentes Rechnung getragen. Ausdrücke jener kommen hier und da vor, wie z. B. der dem Propheten Jona in den Mund gelegte (4, 3. 8). Noch mehr. Sie gibt sogar dem pessimistischen Gedanken einen vollständigen Ausdruck in den Büchern Hiob und Kohelet. Aber höchst charakteristisch teilt sie ihn im ersteren einem Manne zu, der nach langem glücklichen Leben von der Wucht des Mißgeschicks und zuletzt von schmerzhafter Krankheit plötzlich betroffen worden, später aber wieder glücklich wird, so daß „sein Späteres sein Früheres übersteigt". Klarer konnte nicht dargelegt werden, daß die pessimistische Anschauung nur einer Stimmung angehört, die von außen durch unerwartete und überwältigende Schicksale hervorgerufen wird und in welcher es sich bewährt, ob der Mensch stark genug ist, sich aufzurichten und zu kämpfen, oder schwächlich sich der Verzweiflung ergibt. Im Kohelet wird die Rolle des Pessimisten einem Könige zuerteilt, der alle Genüsse durchgekostet, das üppigste Leben geführt und nun vom Gefühle der Nichtigkeit derselben überkommen wird, da ihm das ideale Bewußtsein des Menschen abhanden gekommen, und er vom geschichtlichen Werte des Völkerlebens und des Menschengeschlechts

keine Ahnung hat. Es ist hier also nichts als eine Situation geschildert, aus welcher sich eine pessimistische Ansicht entwickelt. Aber wohl gemerkt, in beiden Büchern wird der Boden des Gottglaubens nicht verlassen, und es ist eben der Zweck beider Bücher zu zeigen, wie auf dem Boden des Gottglaubens die pessimistische Ansicht sich immer wieder zur optimistischen durchringt. Dieses erweist sich im Buche Hiob dadurch, daß das Mißgeschick nur als eine Prüfung und Versuchung, als eine Erziehung „zum Lichte des Lebens" (33, 12ff.) dargestellt wird, so daß jenes einen Selbstzweck ganz wie ein Naturgeschöpf habe[1]); daß ferner im Kohelet die Befriedigung des Menschen schließlich in seinen guten Werken, in der Gottesfurcht und Gerechtigkeit, sowie in der Überzeugung, daß „der Geist zu Gott zurückkehrt", gefunden wird. Mit Nachdruck wird hinzugefügt, daß dies „für alle Menschen" (oder „für den ganzen Menschen" כי זה כל האדם 12, 13) gelte, also die objektive Wahrheit, während der Pessimismus nur eine zeitweise oder Situationsstimmung sei. Überall dringt übrigens in der Heiligen Schrift auch durch die momentanen Stimmungen eine solche Fülle des Gottvertrauens, eine so unerschütterliche Zuversicht, daß Gott auch „durch das Todesschattental zu grünen Auen und ruhigen Wassern" leite, daß selbst der Moment des Leidens durch hohe Erhebung des Geistes über die Schwächen der Empfindung zu einem Quell der Erquickung und Befriedigung wird.

Aus diesen großen geschichtlichen Erfahrungssätzen und diesen zweifellosen psychologischen Erkenntnissen wird es unzweideutig, daß dem Pessimismus durchaus keine objektive Wahrheit einwohnt, und daß wir nur um so mehr auch hierdurch aufgefordert werden, uns „mit ganzer Seele und ganzem Herzen" auf unser Judentum zu stützen. Das Judentum kennt die Welt in ihrer Gesetzmäßigkeit, Zweckmäßigkeit, Ordnung und Einheit als an sich ohne alles Übel, und steht hierbei ganz auf dem Standpunkt der naturwissenschaftlichen Anschauung. Es kennt kein Prinzip des Bösen, und dessen Personifikation im Satan ist von außen eingedrungen, niemals ein integrierender Teil seiner Lehre geworden, sondern nur poetische und visionäre Figur geblieben. Es geht durchaus nicht so weit wie die Stoa, die Mühsale und Leiden, die den Menschen betreffen, hinwegzuleugnen; aber indem

[1]) Daß dies die richtige Auffassung des Buches Hiob sei, haben wir in der Einleitung zu diesem Buche und im Kommentar zu Kap. 32 in unserem Bibelwerke, Bd. III, S. 577 erwiesen.

es der Arbeit den Gedanken des segensreichen Ertrages, dem Leiden den Gedanken des Gottvertrauens und des zum Besten gereichenden Zweckes einsenkte, nahm es ihnen die Empfindung der Bitterkeit, und ließ die Seele an ihnen sich erbauen und erheben; der geprüfte und erprobte Mensch hat eine solche Entwicklung seiner Kräfte und ein so gestärktes Bewußtsein in jenen erfahren und mit sich davon getragen, daß er in der Tat diese Prüfungen nur als einen Gewinn, dessen er sich zu freuen vermag, ansehen wird. Die Sünde endlich ist nur ein Verhältnis des Menschen zu sich selbst, haftet nur an dem Individuum und wird durch Reue und Umkehr, wenn nicht in den naturgemäßen Folgen, doch in der Schuldhaftigkeit ausgelöscht und beseitigt. Dies ist der Optimismus des Judentums.

V.

Gegen zwei Momente der positiven Religion richtet Hartmann seinen Angriff. Das erste bildet das Sittengesetz. Bekanntlich ist es der Philosophie nicht gelungen, ein haltbares eigenes Prinzip der Ethik aufzustellen. Es war immer ein schwankendes oder von der positiven Religion entlehntes. Die Philosopheme der Alten fielen in der Feststellung des Summum bonum von dem „Schönen-Guten" und „der Tugend" bis zur „Einschränkung der Bedürfnisse" und wiederum bis zum „Vergnügen" teils ideeller, teils materiellster Art auseinander, und selbst Kant kehrte zu dem alten Hillelschen Gegenseitigkeitsprinzipe: „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue auch einem anderen nicht", zurück. Auch Hartmann will ein Sittlichkeitsprinzip aufstellen, und dies besteht (S. 117) darin: „Daß der Mensch sich selber (d. h. das Wesen, das sowohl er selbst als sein Nächster ist) verletzt, indem er den Nächsten zu verletzen glaubt, daß er sich selber aber fördert, indem er den Nächsten fördert." An sich hat Hartmann hiermit nichts anderes gesagt, als den Hillelschen Satz, sowohl negativ als positiv ausgedrückt — aber um vieles zweifelhafter. Denn es kommt durch seinen Ausspruch erst die Frage herein, worin besteht das Verletzen, und worin das Fördern? Es gälte also zuvor zu erfahren, worin besteht eine wahre Verletzung und eine wahre Förderung? Bekanntlich sind die Menschen hierüber nicht sehr einig, und mancher schadet sich selbst recht sehr, indem er sich zu fördern glaubt. Auf diese Weise kommt hinter diesem Prinzipe noch der

ganze Streit über das Summum bonum. Aber Hartmann gibt diesem seinem Prinzipe noch den Hintergrund, daß „das Wesen, das er selbst ist, auch sein Nächster ist". Der Mensch soll sich also mit seinem Nächsten gleich, dasselbige, identisch wissen. Nun, was ist dies wiederum anderes, als die alte mosaische Vorschrift „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst". Denn was heißt dies anderes als: wisse und fühle dich gleich und dasselbige mit deinem Nächsten, und handle hiernach. Aber um wieviel höher steht die alte Vorschrift! Denn „lieben" umfaßt den ganzen Menschen, alle Tiefen des Gefühls und alle Höhen des Verstandes, es ist das Fühlen und Wissen zugleich, es ist die Menschenseele in ihrer Einheit und Totalität. Wie kahl ist hiergegen: „Der spiritualistische Monismus zeigt dem Menschen, wie er sich selber verletzt usw."! Vom Wissen des Menschen bis zur Tat ist ein weiter Weg, aber die Liebe fordert unmittelbar die Tat. Und um wieviel höher steht die alte Vorschrift in ihrer Einfachheit, als der auseinandergefaserte Satz Hartmanns mit seiner unentbehrlichen Parenthese und mit der Notwendigkeit, erst einen wirklichen Inhalt zu erhalten! Es scheint uns daher, als ob der Versuch Hartmanns, ein neues Sittlichkeitsprinzip zu geben, durchaus mißlungen ist, indem es nichts Neues gibt und das Alte oberflächlich und verstümmelt.

Aber wie kommt Hartmann überhaupt dazu, eine Sittlichkeitsvorschrift aufzustellen? Er macht es ja gerade der Religion zum Vorwurf, daß sie dem Menschen solche ethische Gesetze gibt, und zwar aus einem Grunde, den wir alsbald näher betrachten werden. Allerdings entschuldigt er die Religion damit, daß sie durch diese Sittengesetze den Menschen erziehen wolle, und daß sie hierzu auch geeignet seien — aber nur so lange, bis der Mensch zum eigenen vollkommenen Sittlichkeitsbewußtsein gelangt sein wird, und das Gute ganz allein aus dem eigenen Bewußtsein heraus tut. Indem Hartmann nun selbst ein Sittengesetz aufstellt, macht er ja die Philosophie auch nur zu einem Erziehmittel. Ist dies Hartmanns Meinung, so denken wir, daß die Religion dieses ihr Erzieheramt niemals wird aufgeben dürfen, und zwar nicht allein zur Erziehung des Individuums während seiner Jugend, sondern während seines ganzen Lebens. Denn es gibt keinen Menschen, der nicht immer wieder aus seinem sittlichen Bewußtsein herausfällt und, durch Leidenschaften bewegt, wider sein höchstes Bewußtsein handelt. Wir verdenken es daher Hartmann gar nicht, daß er ebenfalls nach einem solchen Erziehmittel

sucht und ein Sittengesetz aufstellt — nur muß er sich bewußt sein, daß er hiermit nichts anderes tut als die Religion, und daß er es, wie wir gezeigt haben, viel mangelhafter tut als diese. — Doch worin besteht der Vorwurf und Angriff Hartmanns gegen die Religion? Wir müssen die ganze Stelle (S. 29) hier abschreiben: „Solange ich nämlich an einen theistischen Gott glaube, der mich samt der Welt geschaffen, und dem ich gegenüberstehe, wie das Gefäß dem Töpfer, solange bin ich ein Nichts gegen ihn, eine Scherbe in seiner Hand, und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem bestehen, als in der strikten, blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieses transzendenten Gottes, d. h. so lange kann alle Moralität nur auf dem von außen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie wertvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt. Da nun aber der Theismus kein Moralprinzip über oder neben dem göttlichen Willen dulden darf, so muß alle theistische Moral notwendig unsittlich wirken, insofern die Bildung schon bis dahin fortgeschritten ist, daß die für sittliche Autonomie notwendige Reife des Geistes erlangt ist. Das moderne sittliche Bewußtsein ist sich nun aber darüber schon ganz klar, daß Handlungen, die nur gehorsame Ausführungen eines fremden Willens sind, niemals einen sittlichen Wert im eigentlichen Sinne beanspruchen können, vielmehr die moralische Bedeutsamkeit erst bei der selbstgesetzgebenden Selbstbestimmung anfängt.“ — Alles in diesen Sätzen ist übertrieben, einseitig und darum falsch. Allerdings wird in der Heiligen Schrift an einigen Stellen Gott und Mensch mit dem Töpfer und dessen Werk verglichen, jedoch nur in zwei Beziehungen, nämlich daß der Mensch ohne seinen Willen geschaffen wird, wie ein Gefäß vom Töpfer, und daß Siechtum, Tod und Untergang über den Menschen kommen, ohne daß sein Wille in Betracht kommt, wie das Gefäß des Töpfers, das zerschlagen wird. So heißt es (Jesaias 64, 7): „Nun aber, Ewiger, unser Vater bist du, wir der Ton, du unser Bildner, und deiner Hände Werk wir alle.“ (Vgl. 29, 16. 45, 9.) (Man sieht, das Verhältnis ist mit dem Gleichnis vom Töpfer nicht erschöpft.) Ebenso hinsichtlich des Schicksals sagt Jeremias 18, 6: „Siehe, wie der Lehm in der Hand des Töpfers also seid ihr in meiner Hand,

Haus Israel.“ Nun, sind dies keine Wahrheiten? können Philosophie und Naturwissenschaft etwas anderes lehren? Setzet doch in eurem Sinne statt „Gott“ etwa „Natur“ — könnt ihr da anderes sagen, als daß der Mensch ein Werk dieser Natur ist, ohne daß sein Wille befragt worden, also daß ihr sagen müsset: „Wir sind der Ton und die Natur die Bildnerin“? Müsset ihr nicht zugestehen, daß zahllose Menschen von dieser Natur „wie ein Gefäß von der Hand des Töpfers zerschlagen werden“, wie der Blitz den Menschen trifft, der Sturm ihn niederschmettert, die Lawine ihn begräbt? Also ist in diesen beiden Beziehungen des Geschaffenwerdens und des Erleidens solcher Schicksale, die wir nicht verursacht haben und nicht abzuwenden vermögen, das Gleichnis vollständig richtig, und kann von dem pessimistischsten Pantheisten nicht besser ausgedrückt werden. Falsch aber ist es, wenn Hartmann hiermit das Wesen des Menschen nach den Lehren des Judentums als erschöpft ausgibt, wenn er fortfährt: „So lange bin ich ein Nichts gegen ihn und kann meine Sittlichkeit in nichts anderem bestehen, als in der strikten, blinden Unterwerfung unter den allmächtigen heiligen Willen dieses Gottes.“ So wenig wie das Wesen des Menschen dadurch erschöpft ist, daß er der Natur gemäß ohne seinen Willen geboren wird, und viele Geschicke derselben Natur gemäß über ihn kommen, ohne daß er sie will — so wenig hält die Heilige Schrift es damit für erschöpft, daß sie das Gleichnis vom Tone und Töpfer gelegentlich einmal braucht. Sie hat durchaus nicht auf die Philosophie gewartet, um einen hohen Begriff vom Wesen des Menschen aufzustellen, und auf sie gestützt, werden wir diesen aufrecht erhalten, und wenn der Pessimismus noch hundertmal mehr grassierte, als er es in unserer Zeit tut. Es ist nicht bloß die Schöpfungsgeschichte, welche die Gottebenbildlichkeit des Menschen in Selbstbewußtsein, Willensfreiheit und Sittlichkeit lehrt, sondern viele Stellen sprechen dasselbe aus, ja, wir können sagen, der Geist der ganzen Heiligen Schrift, der sich nur hier und da nach der subjektiven Stimmung und Situation anders ausprägt. Man lese nur als Beispiel den Psalm 8, und darin Vers 6 und 7: „Du ließest ihn (den Menschen) der Gottheit um wenig ermangeln, kröntest mit Ehre und Herrlichkeit ihn, setztest zum Herrn ihn über deiner Hände Werke, alles legtest du unter seine Füße.“ Höheres kann doch wohl vom Menschen nicht gesagt werden; hier ist nichts vom Ton und vom Töpfer, nichts vom Gefäß und Scherbe, sondern daß der Mensch hoch

über alle andern Geschöpfe der Erde erhoben, voll Adels und Würde und mit Gottähnlichkeit begabt sei — und wodurch dies? Doch nur durch Erkenntnis und Sittlichkeit! Wie falsch ist es, daß die Heilige Schrift und das auf sie basierte Judentum die Sittlichkeit nur in die strikte, blinde Unterwerfung setzen sollen, während sie überall die Freiheit des Willens anerkennen, das Tun des Menschen aus der freien Wahl hervorgehen und ihn stets zwischen dem Guten und Bösen stehen lassen, um nach seiner freien Entschließung das eine oder das andere zu tun oder zu unterlassen. Diese Wahl und dieser freie Wille setzt den innern Kampf in der Seele des Menschen voraus, in welchem Kampfe das eine oder das andere siegt und sich durch den Willen des Menschen in die Tat wandelt. Hiermit haben wir die ganze sittliche Welt im Menschen erkannt und anerkannt, und von einer „strikten", blinden Unterwürfigkeit, wie ihn der Fatalismus lehrt, kann nicht die Rede sein. Selbst in den subjektivsten Äußerungen der Heiligen Schrift, in den lyrischen Gesängen der Psalmisten, wenn der Dichter bis auf den Abgrund des Meeres gesunken, von den wilden Wogen sich überstürzt sieht, erhebt sich seine Seele zum freien Kampfe mit den feindlichen Mächten und ist des Sieges gewiß, weil er das Recht auf seiner Seite weiß, „der Gerechte aber nie untergehen könne"! Dies ist doch eine Würdigung und Hochschätzung der Sittlichkeit und der sittlichen Macht, wie sie schließlich durch alle philosophische Definitionen zusammengenommen nicht erreicht wird.

Das Hauptgewicht liegt jedoch in den Worten Hartmanns: „So lange kann alle Moralität nur auf dem von außen an mich herantretenden Gebot beruhen, oder heteronom sein. Nun fängt aber die wahre Moralität erst mit der sittlichen Autonomie an, und die heteronome Moral, wie wertvoll sie auch als Erziehungsmittel für Unmündige sein mag, wird zur unsittlichen Bekämpfung der wahren und alleinigen Sittlichkeit, wenn sie sich ausdrücklich an deren Stelle setzt." Wir bekennen offen, daß wir eine solche Einseitigkeit, einen solchen Mangel an Scharfblick und Sachkenntnis von Hartmann nicht erwartet hätten. Die Religion, die wahre, nicht die entstellte und verkümmerte, hat nicht auf die moderne Kultur oder auf das jüngste Philosophem gewartet, um den sittlichen Wert einer Handlung erst mit der freien Selbstbestimmung aus dem sittlichen Bewußtsein heraus anfangen zu lassen. Nichts aber ist einseitiger, als alle Handlungen nur als

heteronome und autonome zu unterscheiden, und nun jede Handlung, die infolge eines Gesetzes geschieht, für heteronom auszugeben. Heteronom, d. h. das Gesetz eines anderen, ist jede Vorschrift, der nur aus Zwang, sei es durch Strafe oder Lohn, Folge geleistet wird, während autonom die Pflicht ist, welche ich als solche erkenne und deshalb erfülle. Wer sich aber irgend auf dem Gebiete der Psychologie umgesehen, der wird wissen, daß ein heteronomes Gesetz, indem wir es in uns als eine Pflicht erkennen, mit unserem sittlichen Bewußtsein durchdringen, es nicht mehr aus Zwang, sondern aus unserem eigenen sittlichen Gefühle heraus erfüllen, vollständig autonom wird, deshalb gar nicht mehr als heteronom gelten kann, und ganz und gar moralisch geworden ist. Der Staat verbietet bei Strafe Diebstahl und Betrug. Solange jemand beides vermeidet, um nicht der Strafe zu verfallen, ist es ein „von außen an uns herangetretenes" Gesetz, und seine Erfüllung hat keinen moralischen Wert. Sobald aber die Heiligkeit des Eigentums in mir so lebendig geworden, daß ich das Gesetz des Staates auch da erfülle, wo ich die staatliche Strafe nicht zu fürchten brauche, und mich des betrügerischen Gewinnes enthalte, weil ich dies von meiner sittlichen Würde und Pflicht gefordert glaube, so ist dies autonom trotz des bestehenden heteronomen Gesetzes. Wenn ein Bürger als Soldat eingezogen, einexerziert, in den Krieg geführt, zum Gefecht kommandiert wird, so ist dies alles heteronom und der pünktliche Gehorsam noch nicht moralisch. Aber wenn dieser selbe Bürger, obwohl sich der Gefahr seines Lebens und der Verstümmelung seiner Glieder, des Schmerzes seiner Eltern, der trostlosen Lage seines Weibes und seiner Kinder bewußt, in den Kampf sich stürzt, um sein Vaterland und dessen Ehre retten zu helfen, seinen Offizier und seine Kameraden aus den Feinden herauszuhauen usw. — dann ist in ihm, ungeachtet aller heteronomen Kommandos, dies völlig autonom, von höchstem sittlichen Werte geworden, es hat sich zum Patriotismus gestaltet, was nur Disziplin war. Diese elementare Erkenntnis, daß formulierte Gesetze, die sich als den Willen eines anderen kundtun, aufhören heteronom zu sein, sobald sie zum inneren sittlichen Bewußtsein sich erheben und nicht mehr wegen Strafe und Lohn, vielmehr aus eigenstem Pflichtgefühl und Pflichtbewußtsein befolgt werden, sondern daß sie mit dieser Operation als autonom anzusehen sind, ihre Erfüllung demnach sittlichen Inhalt hat, diese elementare Erkenntnis brauchten wir wohl schwerlich Hartmann vorzuführen,

wenn er sich nicht eben des Effektes wegen darüber hinweggesetzt hätte. Solange die Religion als Kirche sich der Zuchtmittel bediente und bedienen konnte, durfte man ihre sittlichen Vorschriften als heteronom bezeichnen; aber selbst damals brauchten sie es nicht zu bleiben, sondern konnten in wahrhaft frommen Seelen im idealsten Maße autonom werden. Die wahre Religion wird ihre Vorschriften niemals als heteronom, als Gesetze eines anderen zu blinder Unterwerfung hinstellen, sondern ihre erste Bedingung wird sein, daß deren Befolgung aus freier Wahl und sittlichem Bewußtsein, als Forderung des eigenen sittlichen Gefühles vor sich gehe. Nur ein Beispiel als Beweis. Vor der ersten wirklichen Sünde, vor der Mordtat Kains geht nicht eine Strafandrohung voraus, sondern der Ewige spricht zu Kain: „Warum verdrießt es dich und warum senkt sich dein Antlitz? Nicht so? wenn du gütig bist, trägt es sich, und wenn du nicht gütig bist, lagert vor der Tür die Sünde, nach dir ist ihr Begehren, du aber könntest herrschen über sie.“ (1. Mos. 4, 6. 7.) Dies ist, was die Religion vor der Tat zu und in der kämpfenden Seele spricht: du allein bist die Quelle deines sittlichen Wertes und Verhaltens; dies ist das Gute und dies ist das Nichtgute; das letztere kannst du beherrschen, wenn du sittliche Kraft genug hast, ihm zu widerstehen und mit Selbstüberwindung das Gute zu erfüllen — ist dies nicht so vollkommen autonom wie möglich? — Also selbst gesetzt, die Religion verkündete ihre Sittengesetze als den „Willen Gottes“, so würden diese hiermit noch gar nicht als heteronom charakterisiert, denn die Religion setzte voraus, daß dieser „Wille Gottes“ sich in der Menschenseele zum sittlichen Selbstbewußtsein umbilde und sich mit diesem identifiziere, so daß er in ihr völlig autonom werde.

Aber es ist gar nicht einmal richtig, daß die Religion als das höchste Sittengesetz „den Willen Gottes, dem eine unbedingte Unterwürfigkeit“ zu leisten sei, aufstellt. Das Judentum proklamiert vielmehr als das höchste Sittenprinzip: „Heiliget euch, denn ich, der Ewige, bin heilig.“ (3. Mos. 19, 2.) Hier ergibt sich: 1. daß (nicht der Gehorsam, sondern) die Nacheiferung Gottes als das treibende Motiv fixiert wird, ganz entsprechend und konsequent der Gottebenbildlichkeit des Menschengeistes; daß 2. die Heiligung der Inhalt des ganzen Sittengesetzes sei. Gott ist das höchste sittliche Ideal. Dieses Ideal soll der Mensch in seine Seele verpflanzen, sie von ihm erfüllen und durchdringen lassen und

diesem Ideal mit seinem Denken, Fühlen und Wollen nachstreben[1]). Aus dieser Heiligung erfließen unmittelbar: „Liebe den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen“ und „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst.“ Lieben ist sicherlich am weitesten von jeder Heteronomie entfernt, und ganz autonom. Wer kann Lieben befehlen? Wer kann mit der Liebe gehorsam sein, es sei denn eben aus Liebe? — Hiermit fällt das ganze Räsonnement Hartmanns über die religiöse Ethik, wenigstens die des Judentums, zusammen. Die angebliche Heteronomie derselben ist in Wirklichkeit nicht vorhanden, und die Religion erkennt den nur äußerlichen Vollzug des von außen an den Menschen herangetretenen Gesetzes durchaus nicht als von sittlichem Werte an, sondern teilt diesen nur den Handlungen zu, welche in vollem sittlichen Bewußtsein aus klarer Pflichterkenntnis geflossen, oder soweit sie dies sind. Allerdings stellt auch das Judentum viele seiner Vorschriften als den „Willen Gottes“, der zu erfüllen sei, dar. Wo und soweit es dies tut, hat es diese Vorschriften eben besonders als Erziehmittel im Auge, wie die Vorschriften eines Vaters oder Lehrers nicht anderer Art sind. Das sittliche Bewußtsein und Handeln ist nichts Plötzliches, Augenblickliches, Zeitweiliges, sondern bildet sich zu einer die Seele erfüllenden Potenz durch dauernde Entwicklung und Angewöhnung aus. Wollte die Religion zu ihrem Ziele kommen, jene höchsten Sittlichkeitsprinzipien, wie wir sie kurz skizziert haben, in der Menschenseele verwirklicht zu sehen, so mußte sie den langen Weg der Entwicklung und Angewöhnung beschreiten, sowohl für die aufeinanderfolgenden Geschlechter als auch für jedes Individuum. Aber falsch ist es, wenn man behauptet, daß die Religion sich auf diese Erziehmittel beschränkt, und nicht, frei von diesen, die höchsten Sittlichkeitsprinzipien innerhalb der völligen Autonomie des Menschen aufgestellt habe. Was heißt denn übrigens im Sinne der Religion „der Wille Gottes“? Nichts anderes, als die Bestimmung des Menschen, in der sich eben der Schöpfungsgedanke Gottes mit dem autonomen Ideal und Streben des Menschen identifiziert. Dies spricht sich deutlich, z. B. Micha 6, 8, aus: „Verkündet hat er dir, o Mensch, was gut ist und was der Ewige von dir fordert: nur Recht zu üben und

[1]) Beide Punkte treten noch klarer in der Formel 11, 44 hervor: „Denn ich bin der Ewige, euer Gott: so heiliget euch, daß ihr heilig werdet, denn heilig bin ich.“

die lauterste Liebe und bescheiden zu wandeln mit deinem Gotte.“ Sie darf daher jener dürftigen Hilfe, welche das neueste Philosophem ihr bieten will, durchaus nicht. Daß dieses dürftig sei, haben wir oben erwiesen, aber es ist auch gefährlich, und zwar wegen seiner Inhaltslosigkeit und Zweideutigkeit, die leicht zur Verwirrung und Verwilderung des Gewissens führen kann.

VI.

Es ist charakteristisch, wenn auch erklärlich, daß, während die Schrift von Strauß ein außerordentliches Aufsehen gemacht und eine große Verbreitung gefunden, dies von dem vorliegenden Werke Hartmanns nicht gesagt werden kann. Und doch ist es bei weitem präziser, energischer, gründlicher und ernster als die Schrift von Strauß, über deren Oberflächlichkeit man sich verwundern konnte, und in der die Anbetung des materiellen Universums geradezu absurd ist, wie wir alsbald nachgewiesen, und wie Hartmann ebenfalls urteilt. Strauß sprach eben in kühner und schlagfertiger Weise die Meinung vieler derer aus, welche auf der Oberfläche der geistigen Strömung unserer Zeit schwimmen, während Hartmann, um diese wenig bekümmert, tiefer in das Wesen der Dinge und Erscheinungen einzudringen sucht. Hier aber ist es der von ihm im voraus eingenommene Standpunkt, welcher seinen Blick bedingt, und ihn bald zur Einseitigkeit, bald zur Übertreibung verleitet. Es ist eben ein anderes, sich in seiner selbständigen Abstraktion die Welt eigens aufzubauen, oder den geschichtlichen Realitäten Rechnung zu tragen, ihre Vergangenheit zu beurteilen und ihre Zukunft voraus zu bestimmen. Kommen wir daher schließlich zur zweiten Aufgabe, die sich Hartmann gestellt, zur „Religion der Zukunft“, wie er sie sich konstruiert.

Hartmann findet, seiner Grundanschauung entsprechend, den Ursprung der Religion in dem menschlichen Bewußtsein der Sünde und des Übels, in dem „Stutzen“ darüber, im Suchen einer Erklärung und dem Verlangen nach Abhilfe. Wir müssen dies im Namen des Judentums wenigstens entschieden zurückweisen. Die Heilige Schrift läßt den ersten gottesdienstlichen Akt aus dem Dankgefühl für den reichlichen Ertrag der Viehzucht und des Ackerbaues (1. Mos. 4, 3. 4), den zweiten aus dem Dankgefühl für die Rettung aus der Flut (1. Mos. 8, 20) hervorgehen. Es

sind also Gefühle der Freude und des Genusses, welche den Menschen antreiben, sich unmittelbar an die Gottheit, die Ursache dieser Güter, zu wenden. So geht es fort bis nach der sinaitischen Gesetzgebung, und selbst in dem ausgearbeiteten mosaischen Opferkultus ist das Sühn- und Schuldopfer nur ein sekundärer Teil, während die Ganz- und Dankopfer (עולות ושלמים) den eigentlichen Vorder- und Hauptgrund im Kultus einnehmen. Unter den Psalmen finden sich nur einige wenige Bußpsalmen, eine größere Zahl atmet das unerschütterlichste Vertrauen auf die Hilfe Gottes in jeglicher Gefahr, und der beträchtlichste Teil ist Dank- und Jubellied; dies ist bezeichnend genug für den Charakter des religiösen Volksgeistes in Israel. Gleiches fand auch im späteren Gebetkultus statt, wo die Segenssprüche auf jeden einzelnen Genuß, großen und kleinen, wie das Leben ihn darbietet, ununterbrochen auf den Zusammenhang zwischen diesen Genüssen und der sie bereitenden Gottheit hinweisen. Alle religiösen Einrichtungen und Gesetze werden, selbst wo sie den Bekenner belasten und beschränken, als Gegenstände der Freude, der Erhebung, des lautern Genusses angesehen und ausgeführt. Wo die Sündhaftigkeit hervortritt, kommt ihr die jüdische Religionslehre mit der Barmherzigkeit und Versöhnlichkeit Gottes so innig entgegen und dennoch zugleich so entschieden, daß es eben nur der reuigen Umkehr bedarf, um von der Schuld befreit und mit Gott ausgesöhnt zu werden. Hierzu als Mittel und Antrieb der „Versöhnungstag"; nirgends aber die Vermittlung eines Dritten, der gute Wille eines Priesters und besondere religiöse Bußübungen. Der Versöhnungstag ist das höchste Fest des Jahres, der „Sabbat der Sabbate". Alles unverschuldete Übel hört aber nach der jüdischen Anschauung auf, ein Übel zu sein, weil es dem Menschen „nur zum Besten gereicht", ein höheres Gut für ihn bezweckt und ihm gewährt. Obschon also, wie es selbstverständlich ist, auch das Judentum der Sündhaftigkeit seine Aufmerksamkeit, seine Gegenwirkung und seine Heilsmittel im vollen Maße zuwendet: so geschieht dies doch nur soweit, wie ethisch notwendig ist, mehr zum Gefolge der Religion, als zu ihrer Führerschaft gehörig, und so kann vom Judentume durchaus nicht gesagt werden, daß es seinen Ursprung im Bewußtsein der Sünde und des Übels gefunden habe.

Dieser Vorstellung vom Ursprung der Religion und von dem, worin das Bedürfnis des Menschen nach ihr enthalten wäre, wird Hartmann schließlich doch ungetreu, wenn er seine zukünftige

Religion aus Bausteinen zusammenfügen will, in welchen nichts weiter als Definitionen des Gottesbegriffes stecken. Denn unser Autor will sein neues Bauwerk nicht aus der Luft greifen, sondern aus Resten der Vergangenheit konstruieren, natürlich aus Resten, wie sie ihm dazu tauglich erscheinen. Wir fürchten hierbei nur das eine, daß die Art, wie Hartmann diese ehrwürdigen Reste behandeln will, die Vergangenheit zu dem Rufe zwingen wird: diese da kannt' ich nicht und kenn' ich nicht, sie sind nicht die meinigen! Hartmann, um es kurz und einfach zu sagen, will vom Judentume den unbedingten Monotheismus und vom Brahmanismus den Pantheismus nehmen und sie beide zur Religion der Zukunft vereinigen, was er Monismus nennt. Das Judentum hat nach ihm das Verdienst, die Einzigkeit und Einheit Gottes streng aufrecht erhalten, dagegen den Nachteil, diesen Gott als einen „persönlichen" aufgestellt und betont zu haben. Der Brahmanismus nach ihm hat das Verdienst des Pantheismus, ist dagegen in den Polytheismus verfallen. Indem diese beiden Religionen den persönlichen Gott und die Vielgötterei aufgeben und sich gegenseitig ergänzen, sollen sie die Religion der Zukunft bilden. Mit vollem Rechte benennt Hartmann diese neue, im Tiegel der Spekulation zusammengeschmolzene Religion — Monismus. Denn jeder sieht leicht ein, daß hier aus dem Monotheismus eben der Theos (Gott) hinausgeworfen und nichts als ein Monon (eines) übriggeblieben ist. Wo aber kein Gott ist, da ist auch keine Religion, und das Kartenhaus, das dafür ausgegeben wird, fällt bei der ersten Berührung zusammen. Dem hilft auch nicht ab, wenn Hartmann seinen Monismus als „spiritualistischen Monismus" näher bezeichnet oder durch „pantheistischen Monismus" den Theos durch ein Hinterpförtchen wieder hineinbringen will. Meint es Hartmann mit seinem Monismus aufrichtig, so heißt dieser doch nichts anderes als: Alles ist eins, ein und dasselbige. Wo aber alles Gott ist, da ist nichts Gott und Gott nichts; wo Geist und Körper eins sind, da gibt es keinen Geist und keinen Körper. Die Herren mögen noch so viele Syllogismen zustande bringen: Pantheismus und Atheismus sind nur darin verschieden, daß der letztere offen ausspricht, was der erstere vor dem gesunden Menschenverstande verdrehen will. Denn noch einmal sei es gesagt: Wenn alles Gott sein soll, so ist eben Gott nicht, und das Wort „Gott" nur gemißbraucht. Hartmann hat daher den Brahmanismus gut schelten, daß er in die Vielgötterei verfallen

sei; er konnte gar nicht anders; jeder Pantheismus muß dies, sobald er über die Grenzen der Definition hinausschreitet, und die Vielgötterei ist ja nichts weiter als wiederum die Trennung und Unterscheidung zwischen Gott und den Wesen, also eine Leugnung des Pantheismus. Als daher der Buddhismus entstand, trat er geradezu als ehrlicher Atheismus auf und warf den Pantheismus und die Vielgötterei des Brahmanismus in den Staub. Aber auch ihm mußte dasselbe Schicksal werden: sein Atheismus konnte sich ebenfalls nicht halten und fiel in die Vielgötterei zurück. Es ist demnach offenbar, daß, wenn Hartmann vom Ganges den Pantheismus holen will, dieser auf der Reise etwas ganz anderes geworden sein wird, das mit dem Brahmanischen nichts mehr gemein hat. Ebenso, fürchten wir, wird es Hartmann mit dem Monotheismus des Judentums ergehen. Dieser ist ja eben kein Monismus, keine starre inhaltsleere Formel, und sobald man ihm etwas Pantheismus aufzwingen will, hört er auf, Monotheismus zu sein, welcher ebenso viel Gewicht auf den Theos als auf den Monos legt. Hartmann versucht es, was übrigens schon viele vor ihm getan, die ehrlichen, aufgeklärten Monotheisten durch den Ausspruch zu schrecken, daß sie einen „persönlichen Gott“ hätten. Das Beiwort „persönlich“ hat so viel Beschränkendes, Abgrenzendes, Individuelles an sich — man denke nur an den Ursprung des Wortes „Person“ von den römischen Schauspielern[1]) — daß es nicht zu verwundern ist, wenn man es nicht auf Gott angewendet haben mag. Wir aber weisen dieses Wort vom Gebiete des Judentums vollständig hinweg. Denn zunächst ist das Wort nur ein Anthropomorphism und soll den Gegensatz zum Pantheismus bezeichnen. Wir brauchen aber uns hierfür keinen Anthropomorphism aufbürden zu lassen. Denn das Judentum kennt den Ausdruck „persönlich“ bei Gott gar nicht und hat für dessen Begriff, nämlich für den Gegensatz zum Pantheismus, einen ganz andern Ausdruck, nämlich אלהי, der bereits Josua 3, 10. Jesaias 37, 4. Psalm 42, 3. 84, 3. Hiob 19, 25. 27, 2 und öfter vorkommt, im spätern Judentum: אל חי וקים. Es heißt dies: „der lebendige Gott“, der wirklich bestehende und wirksame. Man bedurfte dieses Ausdrucks zunächst gegenüber den hölzernen, steinernen und metallenen Götzenbildern, dann „den eiteln, nich-

[1]) Persona heißt zunächst die Schauspielermaske, welche mit einem Schallröhrchen versehen war, um die Worte in dem ungeheuren Raume hörbarer zu machen (personare); dann „Rolle“ überhaupt.

tigen Götzen", Schattenbildern einer Gottheit, Ausgeburten einer zum geringen Teile geschmackvollen, meist aber abenteuerlichen und ausschweifenden Phantasie, endlich auch all den wesenlosen Definitionen des Gottesbegriffes, wie sie die Philosopheme in mannigfachster Weise aufgestellt haben, allen diesen bunten Formen und Erscheinungen gegenüber bedurfte und bediente man sich des nachdrucksvollen Wortes: „der lebendige Gott!" Um auszudrücken, daß Gott und die Wesen nicht identisch sind, daß Mensch, Tier, Pflanze, Mineral, Sonne, Mond und Sterne nicht Gott sind, daß vielmehr Gott die ewige, unveränderliche, unendliche und absolute Existenz ist, welche in Gesetz und Zweck die individuellen Wesen, aus welchen das Universum besteht, jedes in seiner Besonderheit und Veränderlichkeit hervorgebracht hat und hervorbringt, um auszudrücken, daß dieser Gott in Vorsehung, Vergeltung und Versöhnung zum Menschen in einem unmittelbaren Verhältnis steht, sagte das Judentum niemals „persönlicher Gott", sondern — „lebendiger Gott". Das Christentum mag sich des Ausdrucks „persönlicher Gott" bedienen, da es selbst in dem einen Gotte eine dreifache Persönlichkeit annimmt; dem Judentume ist dies völlig fremd.

Wir haben hier noch eine Betrachtung heranzuziehen. Warum standen sich zu aller Zeit Philosophie und Religion gegenüber, selbst wenn auch die erstere in einem Gottesbegriff gipfelte? weil beide ganz verschiedenen Bedürfnissen und Antrieben des Menschengeistes Folge leisteten. Die Philosophie folgt dem Zuge der Vernunft, einen dieser gemäßen Begriff von Gott zu suchen, eine Definition dafür zu finden, als Ergebnis aller Folgerungen und Schlüsse. Das Herz und die Einbildungskraft aber folgen ihrem Zuge, sich Gott nahezubringen, daß er ihnen faßbar und verständlich werde, daß er ihnen Leuchte und Stab sei, daß sie zu ihm aufschauen können voll Zuversicht und Hingebung, als Vorsehung, Vergeltung und Versöhnung. So will die Vernunft einen definierbaren Gott, Herz und Einbildungskraft einen lebendigen Gott; jene fällt jeden Augenblick der Gefahr anheim, sich zu einer wesenlosen Formel zuzuspitzen, diese aber ihren lebendigen Gott zu einem persönlichen, einem beschränkten, einem anthropomorphistischen herabzuziehen. Aus diesen Umständen fließt es, daß die Philosophie stets die Religion bekritelt, zersetzt und verleugnet; daß die Religion hingegen die Philosophie verwirft und verketzert. Hieraus geht auch schon hervor, daß die Philo-

sophie niemals dazu kommen werde, sich aber auch nicht dazu drängen sollte, durch Aufstellung oder sogar durch Zusammenschweißung von Definitionen eine Religion gründen oder ihre zukünftigen Wege ihr vorzeichnen zu wollen. Das Ideal und die wirkliche Universalität der Religion wird hingegen darin bestehen, daß sie ihrem Bekenner Raum gewährt, von der Definition des Gottesbegriffes bis zur innigsten Auffassung des lebendigen Gottes, vom אהיה אשר אהיה bis zum אל רחום, ja sogar bis zum אל קנא, ohne in Widerspruch mit Vernunft und Konsequenz zu geraten. Und als solche erscheint uns die Religion des Judentums in ihrer viertausendjährigen Entfaltung, in der ihr unter dem Einflusse der Geschichte und der ganzen Menschenkultur werdenden Entwicklung. Sie bedarf wahrlich keiner Ergänzung aus dem zerbröckelnden Brahmanismus — innerhalb dessen gegenwärtig vielmehr der Monotheismus seine aufräumende und verjüngende Kraft ausübt. Sie bestand fünfzehn Jahrhunderte bevor das Christentum aus ihr hervorging, sie besteht jetzt achtzehn Jahrhunderte neben und trotz dem Christentume, und wird fortbestehen, sollten sich auch die Voraussagungen von Strauß, Hartmann und anderen bewahrheiten und das Christentum der Zersetzung anheimfallen. Sie wird fortbestehen, weil sie die Religion des vernunftgemäßen Monotheismus, aber auch des lebendigen Gottes ist, der das Menschenherz erfüllt und befriedigt und die entflammte Einbildungskraft zur Begeisterung aufruft. Mögen dann auch Pantheismus, Pessimismus, Monismus, Materialismus und Atheismus nach- und nebeneinander mit den Schwingungen des Zeitpendels an uns vorüberziehen — wir würdigen sie, weil auch sie nach Wahrheit suchen, aber gefunden haben sie diese nicht.

3. Bemerkungen zu „Die Krisis des Christentums in der modernen Theologie“

von Ed. von Hartmann.

I.

Unsere Leser werden sich erinnern, daß Eduard von Hartmann 1874 eine Schrift „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft“ herausgegeben, und daß wir über diese Schrift eine Reihe von sechs Artikeln veröffentlichten. Die vorliegende Schrift ist eine Fortsetzung der ersteren, und auch sie veranlaßt uns zu einigen kritischen Betrachtungen.

Voran gestatten wir uns eine Bemerkung. Die neuesten Judenhetzer gehen immer schneller dem vollständigen Bankerott entgegen, indem ihnen durch die unwiderlegbaren Tatsachen eines ihrer Argumente nach dem anderen genommen, vernichtet wird. Jene Herrschaft der Juden in der Presse, die sie so gewaltig betonten, hat sich vollständig als Unwahrheit erwiesen, und selbst Treitschke mußte seine Zuflucht zu dem unbekannten Haufen anonymer Korrespondenten nehmen, deren Existenz allerdings nicht nachweisbar sei. Die massenhafte Einwanderung von Juden aus dem Osten hat sich durch statistischen Nachweis als Erfindung dargetan, da gerade in die Ostprovinzen die Einwanderung überhaupt geringer ist, als in die Westprovinzen, die Zahl der Juden in den Ostprovinzen bedeutend abnimmt und die Auswanderung der Juden überhaupt einen größeren Prozentsatz zeigt als die der übrigen Bevölkerung. Endlich die Behauptung, daß die Juden das Christentum zu untergraben suchten und in jeder dem Christentume feindlichen Bewegung vornan stünden, ist eine böswillige Lüge, denn von den „Wolfenbüttler Fragmenten“ bis zu den Schriften Eduard von Hartmanns hat zu den eigentlichen Bekämpfern der christlichen Religionslehre, zu den Führern im Streite gegen das Christentum kein einziger Jude gehört, und

weder die Vorkämpfer der freireligiösen Gemeinden noch Hartmann haben unter den Juden Anhänger gefunden. Mögen also immerhin einige leichtfertige Blätter, die von Juden redigiert werden, dann und wann eine antichristliche Phrase loslassen, wie sie dies gegen das Judentum nicht minder tun, was will das bedeuten den vielen geharnischten christlichen Streitern gegen das Christentum gegenüber, in deren Vorderreihe jetzt Eduard von Hartmann steht? Das unparteiische und sachkundige christliche Publikum wird sich nicht länger auch hierin von dem wüsten Geschrei der Ultramontanen und Reaktionäre irremachen lassen. Was uns betrifft, so können wir ungescheut behaupten, daß wir uns stets innerhalb möglichster Objektivität, selbst da, wo wir angegriffen waren, gehalten, die Differenzen mit dem Christentum wissenschaftlich behandelt, dem kritischen Prozesse als kritischer Beobachter angewohnt haben, und selbst da für das Christentum eingetreten sind, wo diejenigen Grundelemente bekämpft wurden, die es mit dem Judentum gemein hat.

Die vorliegende Schrift ist eine Fortsetzung der früheren, und wir müssen daher für die wesentlichen Punkte auf unsere frühere ausführliche Kritik verweisen, die wir in allen Beziehungen noch heute aufrecht erhalten. Hartmann hatte dort den „liberalen Protestantismus“ geprüft und denselben als eine „Selbstzersetzung des Christentums“ charakterisiert. Seitdem hat sich ein „spekulativer Protestantismus“ an die Stelle zu setzen gesucht, der „über den platten Rationalismus des vulgären protestantischen Liberalismus hinaus nach einer gedanklichen und religiösen Vertiefung verlangt, ohne darum in orthodoxe Repristinationen oder in vermittlungstheologische Verschwommenheit zu verfallen.“ Hartmann richtet nun gegen diesen spekulativen Protestantismus seine Angriffe und will zeigen, daß derselbe nur „teils durch gewaltsame Fiktionen, teils durch Inkonsequenzen gegen seine eigenen Prinzipien den Schein einer inneren Zusammengehörigkeit mit dem Christentume vorzuspiegeln vermag.“ Er sieht ihn als „die letzte Stufe der Selbstzersetzung des Christentums an.“ (S. 11.) Die Schrift Hartmanns enthält daher eigentlich nur eine Kritik der drei spekulativen Theologen: Biedermann, Pfleiderer und Lipsius. Sein erster Abschnitt betitelt sich: „Das christliche Zentraldogma und seine unheilbare Auflösung.“ Dieses Zentraldogma ist: „die Erlösung durch Jesum Christum“; das Christentum ist eine „Erlösungsreligion“, nicht aber wie der Buddhismus, der jedem Buddhisten

die Erlösung durch eigenes Streben und Ringen sein eigener Erlöser zu werden, lehren will, in ihr wird die Erlösung allein durch Jesum Christum vollbracht. Wir können ihm hierin nur beistimmen und erinnern daran, daß wir schon 1863 den wesentlichen Unterschied zwischen Judentum und Christentum darin fanden, daß das erstere die Religion der Versöhnung, das letztere die Religion der Erlösung sei. (S. dieses Werk, Bd. I, S. 281 ff[1]).) Das Judentum lehrt einfach: die Sünde ist nur Sache und Verhalten des Individuums, und das Individuum kann zur Versöhnung mit Gott, zur Vergebung seiner Schuldhaftigkeit nur durch das Erkennen seiner Schuld, durch Reue und Besserung gelangen. Die Aufgabe der Religion ist: ihm dieses Erkennen zu erleichtern und ihm zu dieser reuigen Umkehr zu verhelfen. Nicht die Religion durch sich selbst vermag dem Sünder die Versöhnung zu gewähren, wohl aber gibt sie ihm den Weg an, auf welchem er zu ihr gelangen kann. Selbst in der Periode des Opferkultus hatte das Sühnopfer an sich durchaus keine versöhnende Kraft, sondern war nur das symbolische Mittel, die reuige Besserung hervorzubringen, und es war außer dem Bekenntnis bei Veruntreuungen der Ersatz des Veruntreuten und ein Fünftel Aufgeld notwendig, um die Vergebung zu erlangen. Auch der Versöhnungstag war nur ein Mittel der Religion, die Reue in dem Sünder zu wecken und die Besserung zu fördern. Nur so verstanden ihn die Talmudisten. Als die Symbolik ihre Bedeutung verloren hatte, war es insonders Ezechiel (s. Kap. 18), der einfach und klar jene Lehre von der Sündenvergebung durch die Umkehr des Sünders und seine tatsächliche Besserung formulierte, und seine Worte wurden der Text, der seitdem in der Lehre des Judentums die vielfachste Wiedergabe und Auslegung fand[2]). Wir bringen dies hier absichtlich in Erinnerung. Denn Hartmann zeigt nun, wie „die Christologie oder die Lehre von der Person und dem Werke Christi“ geworden und alsbald in

---

[1]) Insonders verweisen wir auf Seite 311, wo auf Grund von 4. Mos. 15, 22—31 hervorgehoben ist, daß Sündopfer allein für Übertretungen aus Versehen (בשגגה) zulässig waren, dagegen nicht für Übertretungen, die in Frevelmut, mit Vorsatz und Bewußtsein (ביד רמה) begangen waren — womit den Christologen alle alttestamentarische Unterlage entzogen ist.

[2]) Um uns nicht zu wiederholen, verweisen wir auf unsere bereits angeführte Abhandlung, wo wir den Gegenstand von allen Seiten betrachtet und die Belegstellen beigebracht haben.

die unlösbarsten Widersprüche verfiel, und die mannigfaltigsten Kämpfe hervorrief, die sich in den zahllosen christlichen Sekten und Kirchen bis zur und nach der Reformation, bis in den theologischen Erzeugnissen der Gegenwart darstellen. Eine jede derselben, und Hartmann entwirft davon ein sehr anschauliches Bild, zeigte den Widerspruch und die Unzulänglichkeit in der Auffassung der anderen, bis eine die andere aufgelöst und zersetzt hat und dennoch zuletzt nichts übrigbleibt als: „da Gott als die unendliche Liebe nicht erst mit dem Menschen versöhnt zu werden braucht, kommt alles darauf an, daß der Mensch sich mit Gott versöhne, und diese Versöhnung kann, auch wenn eine göttliche Gnadenhilfe dabei angenommen wird, doch nur die moralische Folge unseres eigenen subjektiv menschlichen Tuns sein.“ Hartmann nennt dies ein „Zurückschrauben der Erlösungsreligion auf die Stufe der Gesetzesreligion“. Ferner zeigt er, wie von dem Erlösungsdogma aus die ganze Dogmenlehre des Christentums ausgehen und sich gestalten mußte, so daß mit der Zersetzung des ersteren auch diese sich auflöse. Wir wollen ihm nun in dieser oft drastischen Darlegung nicht folgen; aber die Frage müssen wir uns an Hartmann, wie an alle, die den von ihm beschriebenen Standpunkt einnehmen, gestatten: ist nicht was ihr sagt und erweist eine vollständige Rechtfertigung für die Juden, da sie sich dem Christentume nicht anschlossen, ihre Religion für dasselbe nicht aufgaben, sondern ihrem reinen Monotheismus treu blieben? Bezeugt ihr nicht selbst durch jeden einzelnen Zug, den ihr zeichnet, den Juden die Notwendigkeit, die subjektive aus ihrer Überzeugung und die objektive für die weltgeschichtliche Entwicklung der Menschheit, die Notwendigkeit, daß sie in ihrem strengen und reinen Monotheismus verblieben, und hiermit sich vor allen den Widersprüchen bewahrten, die doch nur einen Prozeß der „Selbstzersetzung“ bedeuteten? Geht doch aus allem, was Hartmann sagt, hervor, daß die fortschreitende Menschheit sich auf den Standpunkt des Judentums versetzen und von da aus weiter streben müsse. Das spricht Hartmann allerdings nicht klar aus. Solches einfach anzuerkennen, würde ihm zu schwer fallen. Er muß es aber gestatten, um dies „psychologisch zu erklären“, auf seine eigene Erklärung zu verweisen, die er hinsichtlich seines Gegners gibt: „Daß er selbst in seinem Entwicklungsgange von dem christlichen Anschauungskreise seinen Ausgangspunkt genommen und mit dem in diesem herrschenden

Gefühl persönlich verwachsen ist.“ (S. 18.) Dies gilt auch von Hartmann selbst. Sonst würde er nicht von „Zurückschrauben“, „Zurücksinken“, „Gesetzesreligion“ sprechen. Wenn das Christentum auch das spezifische Gesetz, das nationale, soziale und politische Gesetz des Mosaismus aufgehoben, ist es darum weniger eine „Gesetzesreligion“ geblieben? Hat es nicht — abgesehen von den Kultusformen, die auch es und zum Teil in großem Umfange hat — die Zehngebote, das Gebot der Nächstenliebe und die ganze Reihe sittlicher Vorschriften beibehalten? Kann überhaupt eine Religion ohne derartige Gesetze sein, und wird sie nicht auch die „Zukunftsreligion“, wie sie Hartmann sich denkt, haben? Freilich verbleibt Hartmann trotz der Ausführungen, die auch wir ihm gemacht, bei dem Unterschiede von „Heteronom und Autonom“, bei der Verwerfung des ersteren und der alleinigen Würdigung des letzteren, obgleich wir aufs klarste erwiesen, wie im Gewissen des Menschen das Heteronome, d. h. die vorgeschriebene Moral immer autonom wird und in jedem einzelnen Gewissensfalle werden muß. Aber da eine Religion gar nicht zu denken ist, ohne daß sie, in welcher Form es auch sei, Mahnungen und Warnungen an ihre Bekenner erläßt, so müßte auch die „Zukunftsreligion“ Hartmanns solche geben — was er selbst auch in seiner „Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins“ bewiesen hat. Denn ob die Sittengesetze in Form von Gesetzen oder in der von Folgerungen und Schlüssen dargestellt werden, ist ganz dasselbe. Sie treten aus dem Systeme an den Menschen als Forderungen heran, sind also heteronom. Denn das System vertritt nur die Stelle von Gott in der Religion. — Wie kann aber Hartmann von „Zurückschrauben“, „Zurücksinken“ sprechen, da er selbst in seiner vorigen Schrift seine „Zukunftsreligion“ aus dem Judentum und Buddhismus, aus Monotheismus und Pantheismus zusammenschweißen, er selbst also wieder vom Judentum ausgehen wollte? Ein so klarer Denker müßte doch eingesehen haben, daß die Entwicklung der Menschheit nicht in einer geraden Linie verläuft, so daß jede Station, an der sie angelangt, die früheren für immer zurückließe und wesenlos machte. Als die Unkultur des Mittelalters in eine neue Phase der Zivilisation übergehen sollte, mußte die ganze mittelalterliche Scholastik aufgegeben und die antike Klassizität im Geiste wieder lebendig gemacht werden, und noch in unseren Tagen sah Goethe und sahen sehr viele mit ihm die Wiederbelebung der plastischen Kunst nur in der geistigen

Wiedergeburt durch die griechische Kunst. Das Judentum aber hat den Vorteil, durchaus nicht tot und abgeschlossen geblieben zu sein, wie das klassische Altertum, sondern unterdessen sich lebendig fortentwickelt zu haben. Als das Christentum aus ihm entsprang, stand noch der Tempel mit seinem Opferkultus: das Judentum hatte den bald erfolgten Fall desselben zu überwinden und sich einen neuen Kultus, den Gebetkultus, worin es abermals allen anderen Religionen voranzugehen hatte, zu schaffen. Es vollbrachte dies. Ebenso bestand damals noch der nationale Staat und die nationale Gesellschaft mit der vollen Ausübung des mosaischen Gesetzes in seiner tradierten Entfaltung. Bald darauf hatte das Judentum den Verlust dieser Selbständigkeit zu überwinden und, unter alle Völker versetzt, die praktische Aufhebung des größten Teils des Gesetzes durch die Unmöglichkeit es zu üben, zu überwinden und sich nach den neuen Verhältnissen neue Formen des Lebens zu schaffen, die es ihm ermöglichten, auch in dieser Zersplitterung sein religiöses Dasein zu erhalten. Auch dieses vollbrachte es durch eine Geistesarbeit vieler Jahrhunderte. Seit einem Jahrhundert wurde ihm eine neue Aufgabe. Von den Völkern selbst berufen, und von innerem Drang beseelt, hatte es sich dem allgemeinen Kulturleben völlig anzuschließen, sich dasselbe zu eigen zu machen, und in demselben zu leben. Dies erfordert abermals eine Umwandlung, die es mit erfrischter Lebenskraft vollbringt, eine Umwandlung, in der es seinen geschichtlichen Boden nicht verlasse und alle wesentlichen Momente seiner religiösen Lehre und Anschauung bewahre und diese auf der jetzigen Kulturstufe geistig erfülle. Die Resultate dieser Entwicklung würdigen, anerkennen, und die weitere religiöse Entwicklung an sie anzuknüpfen, heißt nicht „zurückschrauben", „zurücksinken", sondern die Wahrheit anerkennen und ergreifen wo wir sie finden.

II.

Nachdem Hartmann „die geschichtliche Selbstzersetzung der Christologie" dargestellt hat, wendet er sich gegen die „Rettungsversuche der modernen Theologie" von Schleiermacher an bis zu Biedermann, Pfleiderer und Lipsius. Mit dem ihm eigenen, außerordentlichen Scharfsinn zeigt er die Unzulänglichkeit und Widersprüche in allen ihren Erklärungsversuchen, und wie weit sie dabei vom Christentume sich entfernen. Selbst diejenigen läßt er nicht zur Ruhe kommen, welche schließlich sich begnügen, in

Jesus das „Urbild einer geläuterten religiösen Moralität geltend zu machen". Sie müssen selbst zugestehen, sagt er, „daß diese sittliche Urbildlichkeit sich nicht beziehen kann auf die besonderen sittlichen Lebensgebiete des Familienlebens, des Staates, der bürgerlichen Gesellschaft, der Kunst und Wissenschaft und so weiter, oder auf die besondere, ebenfalls teils geschichtlich, teils durch seinen individuellen Beruf bedingte Weise, in welcher seine sittliche Gesinnung zum äußeren Ausdruck kam: und doch bleibt offenbar nach Abstreifung alles Angegebenen von dem sittlichen Urideal nichts übrig als ein völlig abstrakter, unlebendiger Schatten, der in keinem Sinne mehr den Wert eines persönlichen Vorbildes besitzen kann." (S. 22.) Er beruft sich hierbei auf Stellen aus Lipsius, und fügt hinzu: „Was dem etwa noch verbleibenden Rest auch jeden abstrakten vorbildlichen Wert benimmt, ist der Umstand, daß alles Leiden und Tun in dem historischen Jesus durch das Bewußtsein seiner jüdischen Messianität, durch den Glauben an seinen einzigartigen Beruf als künftiger Messias zentral bestimmt und bedingt ist, und daß hierdurch alle seine Tugenden aus einer motivierenden Quelle stammen, die allen auf sein Vorbild Verwiesenen gänzlich fehlt." — Als eines seiner Resultate stellt Hartmann S. 27 auf: „Es ist eine Fiktion, daß Jesus als der bewußte und vorsätzliche Stifter der christlichen Religion, wie sie heute besteht, zu bezeichnen sei. Er hat weder die christliche, noch überhaupt eine neue Religion, ja nicht einmal eine jüdische Sekte stiften wollen, und die Religion, welche — auf Grund seiner Hinrichtung und auf Grund der aus seiner Jüngerschar sich bildenden jüdischen Sekte — von Paulus gestiftet worden ist, ist so wenig sein Werk, daß er ihre Grundlehren, wenn sie ihm zur Kenntnis gelangt wären, mit Staunen und Unwillen abgelehnt haben würde." — Von hier aus richtet Hartmanns Kritik sich gegen „den spekulativen Protestantismus", den „theologischen Neukantianismus" und die „Neuhegelsche und Neukantische Dogmatik". Es ist nicht unsere Aufgabe, ihm hierin zu folgen. Allem anzuerkennenden Scharfsinne ungeachtet, kann man ihn hier von willkürlichen Annahmen und Widersprüchen mit sich selbst nicht freisprechen, besonders wo ihn seine pessimistische Neigung überkommt. Kann man es z. B. einem so scharfen Denker nachsehen, wenn er S. 48 sagt: „Wenn z. B. Gott freie Geschöpfe haben wollte, so mußten sie auch sündigen können, also ist das Böse gerechtfertigt als unvermeidliche Folge der geschöpflichen Selbst-

bestimmung. Sehr wohl, nur bleibt dabei unberücksichtigt, ob Gott nicht besser getan hätte, auf die Schöpfung freier Geschöpfe ganz zu verzichten, wenn die Installierung des Bösen auf diesem Wege unvermeidlich war.“ Man könnte dies für einen hingeworfenen „Witz“ halten, wenn er nicht alsbald denselben Gedanken Hegel entgegnete, etwa wie jener Witz von Strauß über die „Wohnungsnot Gottes“. Denn mehr Wert als ein Witz hat doch Hartmanns obiger Einwand nicht. Würde er die Welt besser und vernünftiger finden, wenn sie nur aus Mineralien bestände, etwa wie man sich bis vor kurzem den Mond als eine tote Schlacke vorstellte, bis neuere Beobachtungen Veränderungen auf dem Monde zeigten, die das Gegenteil beweisen? Und ist nicht den „freien Geschöpfen“ die Überwindung des Bösen zur Aufgabe gestellt, wie sie als Ausfluß ihres eigenen Wesens sich ergibt, und vereinigt sich nicht mit diesem Siege eine Entfaltung des Geistes, welche das Bestehen des Bösen als gut, als wohltätig, als Bedürfnis bezeichnet? Und widerspricht Hartmann mit dieser Äußerung nicht seiner eigenen Erklärung S. 90: „Ich verstehe die sittliche Weltordnung oder den teleologischen Weltplan im schlechthin geistigen Sinne“? Denn zu dieser sittlichen Weltordnung und diesem teleologischen Weltplan gehören ja sicher die „freien Geschöpfe und daß sie sündigen können“.

Die frühere Schrift Hartmanns trug neben „Die Selbstzersetzung des Christentums“ auf dem Titel die stolzen Worte „und die Religion der Zukunft“. Wie überaus dürftig aber die Andeutungen des Verfassers über die Vorstellung waren, die er sich von einer zukünftigen Religion macht, haben wir damals in unserer Besprechung nachgewiesen. Der vorliegenden Schrift hat Hartmann eine solche Überschrift nicht wieder gegeben; aber das innere Bedürfnis drängte ihn doch auch hier, neben der umfangreichen Negation auch etwas Positives zu geben, und so auf seine „Zukunftsreligion“ zurückzukommen. Er gibt daher zum Schlusse ein Kapitel: „Das religiöse Grundphänomen als Quellpunkt der Zukunftsreligion“. Demungeachtet darf der Leser auf einen tieferen und breiteren Aufschluß seine Erwartung nicht stellen. Das Kapitel wird dennoch wieder zumeist ausgefüllt mit kritischen Bemerkungen gegen die drei Gegner, denen sein ganzes Buch gewidmet ist. Entweder will Hartmann sich die Offenbarung seiner Zukunftsreligion noch vorbehalten, oder er fühlt, daß er darüber mit sich selbst noch nicht einig sei. Letzteres ist uns aus drei Gründen

das Wahrscheinlichere. Denn erstens hatte er 1874 seine Zukunftsreligion als den „spiritualistischen pantheistischen Monismus“ bezeichnet, als eine Vereinigung des Judentums und des Buddhismus, des Monotheismus mit dem Pantheismus aufgestellt. Jetzt aber unterscheidet er zwischen dem „abstrakten Monismus“ und dem „konkreten Monismus“, verwirft den ersteren als falschen Pantheismus gänzlich, und gibt den letzteren als die alleinige Wahrheit, als die Basis der Zukunftsreligion an. Diese spitzt sich also — und das ist unser zweiter Grund — zu einer bloßen Definition zu, die der haarscharfen Dialektik bedarf, um sich von anderen, sehr gleichklingenden Definitionen zu unterscheiden. Wir fürchten, daß Hartmann hiermit mit seiner Zukunftsreligion schon an dem Ende derselben angekommen ist, was er als das Ende des Christentums im spekulativen Protestantismus nachweist. Endlich drittens entlehnt Hartmannn diese Definition seinen Gegnern, und will nur nachweisen, daß sie selbst ihre Definition nicht richtig verstanden haben, während er sie mit einer Auslegung versieht. Dies sind freilich schwächliche Anfänge einer neuen weltbeherrschenden Religion! Sehen wir uns diese Definition etwas näher an. S. 30 heißt es: „Pfleiderer und Biedermann definieren das Wesen der Religion: ‚sich in Gott wissen und Gott in sich, in Gott eins mit der Weltordnung und durch Gott frei von der Weltschranke, und zwar beides in untrennbarer Zusammengehörigkeit.‘ Diese wesentlich richtige Bestimmung läßt von vornherein erkennen, daß die wahre Religion im Sinne des spekulativen Protestantismus nur die Religion der Immanenz, d. h. der konkrete Monismus sein kann, in welchem Gottes Wesen dem Menschen immanent, d. h. der Mensch wesenseins mit Gott ist; denn wäre der Mensch nicht wesenseins mit Gott, so könnte er zwar das Bewußtsein seiner relativen Abhängigkeit von der Welt zum Bewußtsein seiner absoluten Abhängigkeit von Gott als dem Grunde der Welt und seiner selbst erweitern, aber dadurch niemals zu dem Gefühl seiner religiösen Freiheit in Gott von der Weltschranke gelangen.“ Es ist nicht unsere Sache, nachweisen zu wollen, daß die Schlußfolgerung Hartmanns aus der Definition der beiden Theologen sich notwendig nicht ergebe; vielleicht wissen diese letzteren eine Ausflucht zu finden, einen Durchschlüpfungspunkt. Wir hingegen bestreiten Hartmann die Richtigkeit seiner Folgerungen überhaupt. Daß der menschliche Geist „zu dem Gefühle seiner religiösen Freiheit in Gott von der Welt-

schranke“ nicht gelangen könne, wenn er nicht „weseneins mit Gott“ ist, leugnen wir durchaus. Die „Freiheit von der Weltschranke in Gott“ ist nichts anderes als die Erhebung der Seele zu Gott über die Welt, über das Endliche hinaus. Ein anderes Gefühl der „Freiheit von der Weltschranke“ gibt es nicht. Logisch muß man nun einwenden, daß die Erhebung über Etwas zu Etwas von vornherein eine Verschiedenheit des sich Erhebenden von dem, zu welchem es sich erhebt, setzt, und daß, wenn beide „weseneins“ sind, eine solche Erhebung nicht möglich ist, weil dann die Weseneinheit das Sicherheben ausschließt. Gerade die von Hartmann gepredigte „Immanenz Gottes im Menschen“ macht eine solche Erhebung über die Weltschranke unmöglich, da sie dann im Menschen schon von selbst ist. Erfahrungsmäßig fühlen wir uns gerade als endliche Wesen über das Endliche erhoben durch die Unmittelbarkeit zu Gott, nicht aber durch das Gefühl oder das Wissen einer Weseneinheit mit Gott. Indem unsere Seele sich in Gefühl und Bewußtsein zu Gott erhebt, fühlen und wissen wir uns zugleich endlich und frei von der Weltschranke, dennoch aber nicht mit Gott eins oder nur gleich; wir fühlen uns (geistig) unvollkommen gegenüber seiner Vollkommenheit; er ist uns das Ideal, zu dem wir aufstreben, das uns aber unerreichbar ist. Wir fühlen und wissen uns beschränkt seiner Unbeschränktheit gegenüber. Dieses Gefühl und Wissen verläßt uns auch in unserer höchsten Erhebung nicht, und ist somit das vollgültigste Zeugnis gegen das Weseneinssein mit Gott. Hiermit ist der ganzen Folgerung Hartmanns die von ihm selbst gegebene Unterlage geschwunden. Dem allem liegt aber auch die falsche Behauptung zugrunde, daß Wissen und Sein identisch sein müßten, daß, weil wir von Gott etwas so und so „wissen“, Gott auch wesenhaft in uns, also „weseneins“ mit uns sein müsse. Diese Hauptprämisse Hartmanns ist völlig willkürlich. Das alte cogito ergo sum wird verwandelt in sum id, quod cogito, wir sind nicht bloß, weil wir denken, sondern sind auch das, was wir denken, sind weseneins mit dem, was wir denken — denn Weiteres als „Denken“ ist doch dieses „Wissen“ in der theologischen und von Hartmann gebilligten Definition der Religion nicht. Was wäre aber da die Folge!! Wir wären dann wesenseins mit allem, was wir denken, und damit würde der Pantheismus zum Pananthropismus. Ferner: wenn Gott immanent im Menschen ist, so ist er es auch in allen Dingen; ist aber immanent gleichbedeutend mit wesenseins,

so ist Gott wesenseins mit allen Dingen; dann ist aber das, was an jedem Dinge das Besondere ist, des Dinges und nicht Gottes, somit auch das Besondere im Menschen des Menschen und nicht Gottes, also gerade das Denken des Menschen nicht Gottes, sondern des Menschen, also auch das „Sich wissen in Gott" ein menschlich Tun, also weder Effekt der Immanenz, noch ein Zeugnis dafür. — Aber jene Definition vom Wesen der Religion selbst ist entweder nur Phrase oder falsch. Wenn man das „Wesen der Religion" definieren will, so darf man nicht irgendeine Stufe derselben in Betracht ziehen, sondern alle Religion, und da resultiert nichts anderes als: Religion ist das Verhältnis und das Verhalten des Menschen zu Gott. Wenn, wie Hartmann und seine Gewährsmänner S. 101 selbst annehmen, die erste Stufe das Abhängigkeitsgefühl von Gott ist, so enthält dies das Gefühl der Existenz eines Gottes außer ihm, die Existenz eines höheren und mächtigeren Wesens außer, d. h. über ihm, von dem er in allem, was ihm begegnet, abhängig sei — also das gerade Gegenteil von dem „sich in Gott wissen und Gott in sich". Auf dieser Stufe verbleibt die Religion zahlloser Menschen, während sie sich in anderen zum Abhängigkeitswissen von Gott steigert, alsdann weiter sich zum Anschauen Gottes als höchsten sittlichen Ideals erhebt, dem der Mensch nachzustreben, sich zu nähern hat, so daß der Mensch eben in der Unmittelbarkeit zu Gott sich befindet, während alle übrige Kreatur nur mittelbar zu Gott durch das von Gott ihr eingepflanzte Naturgesetz ist. Wir wissen uns daher innerhalb der Religion unmittelbar zu Gott, nach unserem Fühlen, Denken, Wollen und Tun immer näher — oder in der Schuld ferner zu ihm, aber niemals ihm gleich, niemals ihm identisch, niemals mit ihm wesenseins — dies ist erst ein Geschenk einer künstlichen und willkürlichen Deduktion. Die Definition Biedermanns soll also entweder wirklich das bedeuten, was Hartmann darin findet, und dann ist sie, wie wir sahen, falsch und der Religion willkürlich insinuiert — oder sie sollte nur im höchsten Grade ausdrücken, sich Gott nahe und Gott uns nahe zu fühlen — dann ist sie Phrase, die trotz ihrer scheinbaren Einfachheit eher verwirrt als erklärt, den Gegenstand mehr verdunkelt als aufhellt. — Dies mußte ein so scharfer Denker wie Hartmann wohl erkennen, und darum geht er bald einen Schritt weiter, der ihn aber auch sofort in Widersprüche verfallen läßt. Dies ist, was wir in einem dritten Artikel noch zeigen wollen.

III.

Hartmann erklärt also S. 30, daß sein jetziges Glaubensbekenntnis der „konkrete Monismus“ sei, „nach welchem Gottes Wesen dem Menschen immanent, d. h. der Mensch wesenein mit Gott ist“, das heißt doch Gottes Wesen und das Wesen des Menschen sind ein und dasselbe. So sagt er auch S. 37, daß der Theismus „durch seine Gegenüberstellung mit der geschaffenen Welt seiner Gottheit die Absolutheit raubt“. Was hören wir aber nun Seite 90?: „Ich erkenne sowohl die Transzendenz wie die Immanenz Gottes an, und bin ebenso fern von jeder naturalistischen Identifikation des raumzeitlichen Universums mit Gott, wie von einer Erniedrigung des absoluten Geistes zur Gesamtheit der endlichen (bewußten) Geistesprozesse, habe also gar keinen Anlaß, das Verhältnis von Gott und Welt irgendwie sinnlich vorzustellen. Ich sehe in dem Willen, und zwar als Moment oder Attribut des absoluten Geistes verstanden, das schöpferische Prinzip in Gott, nehme (in Gegensatz zu Lipsius' ewigem Prozeß) einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende des Weltprozesses an, verstehe die sittliche Weltordnung oder den teleologischen Weltplan im schlechthin geistigen Sinne, und trete als konkreter Monist jeder Verwischung der Grenze zwischen göttlichem und menschlichem Wirken, so wie jeder Verflüchtigung des Unterschiedes von Gott und Mensch, absolutem und individuellem Geist, schroff entgegen.“ — Wer dieses Bekenntnis liest, wird sich alsbald sagen müssen, daß Hartmann sowohl dem Naturalismus als dem Pantheismus entgegentreten, zum Theismus sich aber auch nicht bekennen will und sich darum in eine Subtilität flüchtet, die jedoch Stand zu halten nicht vermag, sondern alsbald in den Widerspruch mit sich selbst verfällt. Oben hatte er erklärt, daß das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen ein und dasselbe seien, und hier „tritt er schroff der Verflüchtigung des Unterschiedes von Gott und Mensch entgegen“ — also ist das Wesen Gottes und des Menschen nicht ein und dasselbe; es findet ein wesenhafter Unterschied, eine wesenhafte Verschiedenheit zwischen Gott und Mensch statt, und das ist ja die Lehre des Theismus. Dadurch, daß Hartmann Gott als den „absoluten“, den Menschen als „individuellen Geist“ bezeichnet, tritt diese Verschiedenheit des Wesens nur um so mehr hervor; denn das Wesen des Absoluten ist der Gegensatz zum Wesen des Individuellen; das

Absolute schließt das Individuelle aus, das Individuelle schließt das Absolute aus, und es ist somit widersinnig, die Verschiedenheit des Absoluten und des Individuellen „schroff“ anzunehmen und doch das Wesen des einen mit dem Wesen des anderen für ein und dasselbe, also unterschiedslos zu erklären. Oben hatte Hartmann behauptet, „durch die Gegenüberstellung mit der geschaffenen Welt werde Gott die Absolutheit geraubt“ — und hier ist ihm der „Wille Gottes das schöpferische Prinzip in Gott, das sich in einem Weltprozeß betätigt, der einen zeitlichen Anfang und ein zeitliches Ende“ habe. Wie? ist hier die Welt, das Universum, das Sinnlich-Wahrnehmbare nicht Gott „gegenübergestellt“? d. h. das Geschaffene vom Schöpfer unterschieden, das Endliche vom Unendlichen, das Werdende und Vergehende vom Ewigen? Ist das etwas anderes als Theismus? Raubt Hartmann dadurch nicht Gott die Absolutheit ganz wie der Theismus? d. h. wenn dieser das wirklich täte! Denn das Wort „Gegenüberstellung“ hilft Herrn Hartmann nichts. Die „zeitliche“ Welt ist geschaffen, von Gott geschaffen, also von Gott verschieden, wie Hartmann selbst die „Identifikation des raumzeitlichen Universums mit Gott“ verwirft — das ist also einfach 1. Mos. 1, 1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, d. i. die Welt“; wir stehen wirklich noch da, wo Moses stand. Es wird also auch von Hartmann das Absolute und das Individuelle unterschieden: würde daher das Individuelle eine Beschränkung des Absoluten sein, so würde auch Hartmann „der Gottheit die Absolutheit rauben“. — Ferner erklärt Hartmann, daß er „fern sei von einer Erniedrigung des absoluten Geistes zur Gesamtheit der endlichen (bewußten) Geistesprozesse.“ Er hat hiermit die Identifizierung des menschlichen Denkens, Fühlens und Wollens mit dem absoluten Geiste, mit Gott, verworfen, für eine Erniedrigung Gottes erklärt; das menschliche Denken, Fühlen und Wollen ist ihm durchaus verschieden von dem Gottes, wie er denn auch diesen „Unterschied von Gott und Mensch“ ausdrücklich „vor jeder Verflüchtigung“ verwahren will. Wir fragen nun: was bleibt denn da für das „Wesenseins“ Gottes und des Menschen übrig, das doch das Charakteristikum des konkreten Monismus, die Grundlage der Zukunftsreligion sein soll? Wenn weder der menschliche Leib, noch das menschliche Denken, Fühlen und Wollen mit Gott eins ist, wo ist denn nun das Wesen des Menschen, das dennoch mit dem Wesen Gottes eins sein soll? . . . Hartmann will sich in eine Subtilität flüchten.

Welche ist diese? Er sagt: „Ich sehe in dem Willen, und zwar als Moment oder Attribut des alsoluten Geistes verstanden, das schöpferische Prinzip in Gott.“ So allgemein gefaßt ist die Lehre, daß der Wille Gottes die Welt geschaffen, eine sehr alte. Wenn es 1. Mos. 1, 3 heißt: „Und Gott sprach: es werde Licht, da ward Licht“, so heißt dies nichts anderes, als: Gott wollte, daß es Licht werde, und es ward, also der Wille Gottes ist das schöpferische Prinzip in Gott. Es bleibt also Hartmann nichts übrig, als dieser Wille ist „Moment oder Attribut des absoluten Geistes“. Im Allgemeinsinne wird auch dies nichts Besonderes heißen. Wollte aber Hartmann damit sagen, daß der Wille Gottes das Wesen Gottes sei, und so mit dem Willen Gottes das Wesen Gottes in die geschaffenen Dinge kam? Dann hätte er sich deutlicher aussprechen sollen und sagen, was er unter dem vieldeutigen Attribut versteht, obschon er den Sinn dieses Wortes durch „Moment oder Attribut“ schon abgeschwächt hat. Aber auch dies würde Hartmann nichts helfen. Wäre nach seiner Meinung nur Wille Gottes Wesen Gottes, so daß dadurch das Wesen des Geschaffenen mit Gott wesenseins geworden, so wäre eben kein Unterschied zwischen Gott und dem Dinge; es würde ferner jedes geschaffene Ding ebenso wesenseins mit Gott sein, wie der Mensch, der Stein ebenso wesenseins mit Gott, wie der Mensch — und dann sind wir wieder beim Pantheismus und Naturalismus angelangt, die Hartmann doch perhorreszieren wollte . . .

Hiermit wären wir mit der vorliegenden Schrift Hartmanns nach dem Rahmen dieses Aufsatzes und seiner Aufgabe fertig. Allein wir wollen die Frage, namentlich über den letzten Punkt, nicht umgehen, sondern auch positiv beantworten, und gestatten uns deshalb einige Sätze aus dem zweiten Teile unserer ausführlichen Darstellung der Israelitischen Religionslehre (Leipzig 1862, S. 32) wörtlich anzuführen, schon auch damit man nicht glaube, daß wir unsere Ansichten nach den Deduktionen Hartmanns gemodelt hätten, da wir vielmehr nur die altbewährten Lehren des Judentums vortragen. Es ist der Paragraph über die Allgegenwart Gottes. „Hier frägt es sich nun, wie ist Gott in allen Dingen ohne diese selbst zu sein, ohne daß sein Wesen zu ihrem Wesen geworden? Die Antwort lautet: sein Schöpfungsgedanke und sein Wille sind in jeglichem Dinge, dadurch werden die Dinge und sind sie so, wie sie sind. — Schon wenn ein menschlicher

Künstler oder Werkmeister etwas fertigt, z. B. ein Uhrmacher eine Uhr, so legt auch er seinen Kunstgedanken und seinen Willen in das Werk, denn nach jenem und durch diesen fertigt er es, und die Einrichtungen des Werkes werden und sind vermittelst jener. Aber der Mensch kann doch nur den von Gott geschaffenen Stoff nach den von Gott in diesen gelegten Gesetzen verwenden, und es sind nur äußerliche Einrichtungen, Verhältnisse und Formen, die der Mensch hervorbringt, die das Wesen des Dinges an sich nicht berühren und somit auch vom Wesen des Menschen selbst nichts in das Ding hineinbringen. Es bleibt Metall, wenn es auch eine Uhr geworden, und wenn ich die Uhr zertrümmere, so bleibt es noch immer der Stoff, woraus sie zusammengesetzt war, und dessen ganze Art, und er könnte zu einem ähnlichen oder anderen Werke verwendet werden. Und nun noch anders mit der Schöpfung Gottes. Hier ist das Wesen des Dinges selbst Ausfluß des Gedankens und Willens Gottes, so daß diese im Wesen jedweden Dinges bestehen, das eben nur so wird, ist und vergeht, wie der Gedanke und Wille Gottes in ihm sind. Auf dem Gedanken und Willen Gottes beruht also das ganze Wesen des Dinges, ohne daß dieses jene selbst ist. Der Weltkörper z. B. verfolgt seine bestimmte Bahn nach dem Gedanken und Willen Gottes, die in ihm verkörpert sind, und die ihm diese Größe, diese Dichtigkeit, diese Gestalt und diese Nähe anderer Weltkörper gaben, durch die nun sein Lauf, das ist seine Bahn und Geschwindigkeit bestimmt wird; aber der Weltkörper weiß von allem dem nichts, es gehört zum Wesen des Weltkörpers, kein Bewußtsein zu haben, und dieses widerstreitet jenem ganz und gar. Während also in dem Weltkörper ein Bewußtsein, das ist der Gedanke und Wille Gottes, waltet, so ist doch sein, des Weltkörpers Wesen gänzlich davon verschieden. Dadurch, daß der Gedanke und Wille Gottes in jeglichem Dinge sind, bleibt es auch immerfort der Fügung Gottes untertan, ohne daß hierdurch in solchen Dingen zu deren Wesen Bewußtsein und Freiheit des Willens gehören, diese aufgehoben werden. So heißt es Jerem. 23, 24: „Bin ich es nicht, der Himmel und Erde füllet? spricht der Ewige; 4. Mos. 14, 21. Psalm 72, 19: Seine Herrlichkeit füllet die ganze Erde; Jes. 6, 3: die ganze Erde ist erfüllt von seiner Herrlichkeit. Berachot 10, 1: Wie der Herr füllet die ganze Welt, so füllet die Seele den ganzen Körper.“ —

Der Schöpfungsgedanke und Wille Gottes sind also in jeg-

lichem Dinge, das dadurch so und so geworden, also individuell ist. Damit ist aber kein Ding wesenseins mit Gott, weil es sonst weder geschaffen, noch individuell sein könnte, was beides dem Wesen Gottes widerspricht[1]). Da aber das individuelle Ding doch nur Ausfluß des Gedankens und Willens Gottes, also des Absoluten, ist, ist es keine Beschränkung des Absoluten, also „raubt auch das Individuelle der Gottheit die Absolutheit" nicht. Somit ist der „konkrete Monismus" nur eine Fiktion, der wohl eine Anzahl oder Unzahl sogenannter Gebildeter, aber schwerlich tiefere Denker beistimmen werden, die für eine „Zukunftsreligion" aber gar kein Fundament bietet.

---

[1]) Dies drückt auch der Psalmist 104, 29. 30 aus: „Du birgst dein Antlitz: sie verschwinden; nimmst ihren Geist (רוּחָם): sie verscheiden, zu ihrem Staube kehren sie zurück. Du sendest deinen Geist (רוּחֲךָ): sie werden geschaffen, und du erneust der Erde Angesicht." Die Betonung von רוּחָם und רוּחֲךָ tritt scharf hervor. In den oben angeführten Bibelversen bedeutet, wie oft, bekanntlich כבוד „Herrlichkeit" das, was Hartmann „ein Moment oder Attribut Gottes" nennt. Die „Erde" steht für Welt, Universum, pars pro toto.

4. Das Judentum in Gegenwart und Zukunft.

Nach Ed. von Hartmann.

I.

Unter diesem Titel hat der bekannte Philosoph des „Unbewußten", Eduard von Hartmann, eine Schrift (194 S.) erscheinen lassen (Leipzig, W. Friedrich, 1885), die unsere Aufmerksamkeit verdient. So viele Schäden der Antisemitismus verursacht hat, so hat er doch das Verdienstliche, daß er das Judentum wieder als eine reale Existenz anschauen ließ, als einen bestehenden und lebenskräftigen Körper. Man hatte sich gewöhnt, über das Judentum hinwegzusehen, es nach Willkür zu betrachten, als tot und abgestorben zu behandeln, dessen Auflösung als nahe bevorstehend und selbstverständlich auszugeben. Davon ist man zurückgekommen. Indem man sich anschickte, das Judentum wieder einmal als allgemeinen Sündenbock aufzustellen, indem man ihm eine mächtige Herrschaft wenigstens über den Geldmarkt und die Presse zuschreiben, einen Einfluß insinuieren wollte, der bis zur Unterwühlung des Christentums ginge und die Weltherrschaft anstrebe: mußte man dasselbe als eine sehr reale Existenz, und zwar von erdrückendem Gewichte darstellen und es als solche durch die ganze Welt und in allen Schichten der Gesellschaft finden. Diese Auffassung war selbst einem großen Teile der Juden etwas ganz Neues. Für sie existierte das Judentum nur als Religion, als religiöse Idee, ihnen bemerklich durch einige Feste und Zeremonien, die sie beobachteten. Durch die unerhörten Angriffe von allen Seiten, durch die auf sie gehäuften Verdächtigungen und Beschuldigungen kamen sie zu dem Bewußtsein, daß das Judentum doch noch etwas anderes, etwas in der Gesellschaft Bestehendes, etwas in sich Zusammengehöriges sei, um dessen Existenz, als des Trägers dieser Religion, gekämpft werde. Auf diesen Boden der Wirklichkeit stellt sich auch Hartmann in dem vorliegenden Buche und will von hier aus die

Gegenwart und Zukunft des Judentums erörtern, ohne sich in dessen Vergangenheit und deren Bedeutung zu versenken. Bekanntlich hat dieser Philosoph, dessen Ansichten in weiten Kreisen Einfluß gewonnen haben, auch der Vergangenheit des Judentums mannigfache Beachtung gewidmet, und hatten wir ihn deshalb in dieser Sammlung mehrmals zu besprechen und zu bekämpfen. Um seine jetzigen Expektorationen recht zu verstehen, müssen wir uns einen kurzen Rückblick hierauf gestatten. Im Jahre 1874 erschien seine Schrift „Die Selbstzersetzung des Christentums und die Religion der Zukunft", die wir in sechs Artikeln[1]) behandelten. Die Religion der Zukunft erschien ihm damals als eine Mischung des Judentums und des Buddhismus. Seine folgenden Schriften: „Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins" (1879)[2]), „Die Krisis des Christentums" (1880)[3]), endlich „Das religiöse Bewußtsein" und „Die Religion des Geistes" (1882)[4]) enthalten nur Ausführungen, mehrfach auch Modifikationen der erstgenannten. Sein Gottesbegriff schrumpft zu einem „Monismus" zusammen, und verfällt in den Widerspruch, das Wesen Gottes sei eins mit dem Wesen des Menschen, und doch müsse das Unendliche vom Endlichen, Gott vom Menschen streng unterschieden werden. Demselben Monismus verfällt er in seinem Moralprinzip. Er kämpft gegen die Heteronomie in der Moral und übersieht dabei, daß der Mensch seiner ganzen Natur nach von der Heteronomie, d. h. von Einflüssen und Vorschriften, die von außen kommen, sich gar nicht frei machen kann und daß, wo er nicht aus Zwang handelt, sobald das Heteronome durch seinen, des Menschen Willen geht, es in demselben autonom wird. Das von ihm aufgestellte Moralprinzip ist, daß der Mensch mit seinem Mitwesen sich „wesenseins" fühlen müsse, und deshalb das nicht tun dürfe, was andere Wesen verletzt, und tun müsse, was andere fördert, weil eben jenes ihn selbst verletzt und dieses ihn selbst fördert. Hiermit hat er aber nichts anderes gesagt, als das „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" des Mosaismus und das „Was du nicht willst, daß dir geschehe, das tu' auch einem andern nicht" des Hillel, welches ebenso gut positiv wie negativ zu verstehen ist. In seiner letzten Schrift bespricht er auf 200 Seiten das Juden-

[1]) Oben, S. 213 ff.
[2]) Allgem. Zeitung des Judentums 1879, 299.
[3]) Oben, S. 251 ff.
[4]) Allgem. Zeitung des Judentums 1882, 590. 813.

tum und spezialisiert dasselbe als „naturalistischen Henotheismus des alten Israel", als „monotheistische Reform der Propheten" und als „Religion der Heteronomie".

Wir müssen es unseren Lesern überlassen, die Erklärung dieser Etiketten bei Hartmann selbst aufzusuchen. Sehr mißfällig ist ihm das „Reformjudentum", nur daß er schließlich in den Widerspruch verfällt, es doch als „Vorstufe zur Religion des Geistes" zu rühmen. Völlige Unkenntnis der Geschichte des Judentums beweist er dadurch, daß er das Reformjudentum aus dem protestantischen Rationalismus hervorgehen läßt, ohne zu ahnen, daß dasselbe bereits zur Zeit Moses', der Propheten und des Talmudismus bestand, wie wir in unserer Kritik a. a. O. nachwiesen, und er gerät in den Irrtum, daß die Aufhebung des Zeremonialgesetzes auch eine Aufhebung des Moralgesetzes vom Boden der göttlichen Autorität sei, was tausend Stellen der Thora, der Propheten, der Psalmisten widerlegen, welche die Selbständigkeit des Moralgesetzes, und daß das Zeremonialgesetz seinen Inhalt erst vom Moralgesetze erhält, unzweideutig predigen.

Durch diese Bemerkungen wird auch den Lesern, welche jene Schriften nicht kennen, der Standpunkt verständlicher werden, den Eduard von Hartmann einnimmt. In unserer Zeit stehen Philosophen und Gelehrte dem wirklichen Leben nicht mehr so fern, um nicht an demselben Beobachtungen machen und sich Urteile bilden zu können. Anderseits darf jedoch nicht übersehen werden, daß solche Herren, von vermeintlichen Beobachtungen ausgehend und diese als gerechtfertigte Voraussetzungen ansehend, in ihrer logischen Gedankenfolge zu Schlußfolgerungen kommen, welche mit den realen Zuständen nicht übereinstimmen, und in welchen sie sich durch keine Widerrede beirren lassen. Und nun noch eine Bemerkung voraus. Es ist nachteilig, daß in der Regel diejenigen, welche über die Juden schreiben, in den großen Weltstädten leben, in welchen während der letzten Jahrzehnte die jüdische Bevölkerung in ungewöhnlichem Maße angewachsen ist. Wer die Schattenseiten der Menschheit überhaupt studieren will, findet bekanntlich in solchen Weltstädten das größte Material, da sich in ihnen die verschiedenartigsten Elemente zusammenfinden und die Komplikationen der Lebensverhältnisse die dunkelsten Partien ans Licht fördern. So treten auch in der jüdischen Bevölkerung der Großstädte bei der Mischung der verschiedenartigsten Elemente Erscheinungen hervor, wie sie

bei den übrigen, weithin über das Land zerstreuten Juden nur selten vorkommen, und die nun der fernstehende Beobachter als besondere Eigentümlichkeiten der gesamten Judenheit ansieht. Indessen bildet die jüdische Bevölkerung Berlins nur ein Siebentel aller preußischen, ein Elftel aller deutschen Juden, und selbst die kolossale Gemeinde zu Wien (zirka 72000 Seelen) macht nur etwa den zweiundzwanzigsten Teil der jüdischen Bevölkerung des ganzen Kaiserstaates aus. —

In einer Einleitung zeichnet Hartmann seinen Standpunkt. Er meint: „ein Philosoph, der sich zu einer Partei schlägt, hört in demselben Augenblicke auf, es zu sein, vielmehr müsse ein Philosoph das relative Recht und Unrecht der Parteien objektiv abzuwägen suchen.“ Diese Sätze kann man bestreiten, denn auch ein Philosoph kann irren, wie die Geschichte der Philosophie zum Überfluß beweist, er kann objektiv urteilen wollen, auch objektiv zu urteilen meinen — und doch recht parteiisch sein und von Parteiansichten sich leiten lassen. Denn es gibt ja keine Bürgschaft dafür, daß der „Philosoph“ stets das Recht und Unrecht in den verschiedenen Parteien wirklich erkennt. Darum hört er noch nicht auf zu philosophieren und „Philosoph“ zu sein, um sich ein richtiges Urteil nach allen Seiten hin möglichst zu wahren. Hartmann meint weiter, der Philosoph wird dadurch auf beiden Seiten anstoßen und in unserer, durch die Parteizwietracht zerrissenen Zeit kaum Gehör finden. Er verteilt deshalb sofort Recht und Unrecht nach beiden Seiten. Diejenigen irren, welche „die Existenz einer Judenfrage, d. h. die Existenz von Rassenantipathien und religiöser Verschiedenheit leugnen“ und „jede antisemitische Regung und Bewegung im Volke für das Resultat einer künstlichen Interessenagitation, für eine Folge des Neides und der Mißgunst erklären“. Diese Definition der „Judenfrage“ scheint uns doch etwas hinkend. Die Existenz von Rassenantipathien und religiösen Verschiedenheiten gibt noch lange keine Frage ab. Sie können existieren, ohne daß daraus eine „Frage“ entsteht. Die „Judenfrage“, wie die Antisemiten sie stellen, will das Prinzip der Gleichberechtigung aus der Verfassung streichen, will tiefeinschneidende Beschränkungen für die Juden von neuem einführen, will ihnen die bedeutendsten Gebiete des öffentlichen und bürgerlichen Lebens verschließen, will ihnen sogar ihr Vaterland nehmen und sie daraus vertreiben. Wer sich gegen diese „Judenfrage“ erhebt und ihre wirkliche Existenz leugnet, der

verkennt noch nicht, daß Antipathien und religiöse Verschiedenheiten existieren. Diese existierten immer, ohne daß seit langer Zeit eine solche „Frage“ erhoben und zur Tagesfrage gemacht worden. Hartmann scheint uns deshalb hier nicht sehr philosophisch vorgegangen zu sein. Das Unrecht auf der anderen Seite findet er darin, daß „man die Juden als die böswilligen Urheber aller sozialen Schäden der Gegenwart betrachtet“, einen „Kampf gegen das Überwuchern einer stammesfremden und religionsfremden geschlossenen Aristokratie des mobilen Besitzes“, „gegen die Gefahr der Knechtung unter die jüdische Herrschaft“ erhebt und dazu „den Appell an die schlechtesten Leidenschaften und abergläubischen Vorurteile der Masse“ verwendet. Die ersteren tadelt er nur, weil sie die Sachlage verschleierten und die Juden über ihre Mängel und ihre „Erziehungsaufgaben“ verblendeten; die anderen, die doch „gegen die taktlose Überhebung des Judentums eine gewisse historische Berechtigung“ hätten, weil sie sich durch ihre Übertreibungen und Hetzereien diskreditiert hätten. Die antisemitische Bewegung habe „ihren nächsten Zweck erreicht, indem sie der jüdischen Überhebung einen momentanen Dämpfer aufgesetzt und das Volk gegen die drohende Gefahr gewarnt, unter die Herrschaft einer jüdischen Aristokratie zu geraten“. Man sieht, daß der Philosoph doch nicht sehr objektiv bleibt, wenn er eine solche Gefahr als wirklich vorhanden annimmt. Wieviel auch gegen diese an sich lächerliche Besorgnis einer jüdischen Aristokratenherrschaft zu gründlicher Widerlegung herangebracht worden, es ist an unserem Philosophen wirkungslos vorübergegangen. Er hat die Gruppe jüdischer Börsenmänner in Berlin vor Augen und sieht sich nicht danach um, welchen geringen Anteil die Juden am Großhandel, an der Industrie, dem Grundbesitz und der Landwirtschaft haben, und bildet sich ein, daß alle diese das wirkliche Leben beherrschenden Faktoren von jenen Börsenmännern beherrscht und das Volk dadurch „geknechtet“ werde. Da sieht doch der Philosoph schon vollständig durch die dunkelste antisemitische Brille. Gegen das unermeßliche volkswirtschaftliche Leben einer großen Nation können diese paar Börsenfürsten, die doch auch nicht alle der Judenheit angehören, nichts ausrichten, und nicht die Börse beherrscht das industrielle Leben, sondern sie ist vielmehr nur Dienerin desselben und von ihm abhängig. Hartmann verfällt auch in einige Widersprüche. Er erkennt an, daß die Juden auf

dem Wege vorgeschritten waren, „sich zu entjuden und zu verdeutschen", und daß sie hierin durch die antisemitische Agitation aufgehalten, ja zurückgeschlagen worden seien. Ist dies der Fall, so bestand ja eben keine „Judenfrage", diese wurde allerdings künstlich hervorgerufen, man hätte nur der Entwicklung freien Lauf lassen sollen! Übrigens läßt sich eine herrschend gewordene Richtung durch Angriffe und Kränkungen wohl etwas verzögern, aber nicht hemmen. — Ebenso sollen die Juden in jenen ihre Freunde finden, „welche die bestehenden Differenzen klarlegen und damit die Wege zu ihrer allmählichen Ausgleichung und Beilegung eröffnen", er fügt aber sofort hinzu, „an solchen Kundgebungen fehle es aber bis jetzt noch ganz". Wie kann aber jemand seine Freunde in solchen finden, die noch gar nicht vorhanden sind? das scheint uns nicht sehr philosophisch. Unser Autor will nun das Problem lösen, indem er es in einzelne Probleme zerlegt, und hierin wollen wir ihm folgen.

II.

In den dreißiger und vierziger Jahren war von der persönlichen Freiheit der Begriff allgemein verbreitet, daß das Individuum den Gesetzen des Staates sich gewissenhaft zu unterziehen, alle Pflichten gegen Staat und Vaterland getreulich zu erfüllen habe, dann aber nach seinen Ansichten und Überzeugungen, nach seiner teils angeborenen, teils anerzogenen und erlangten Eigenart leben könne; daß der Staat die Vereinigung aller Staatsangehörigen durch gemeinsame Gesetze, die Sicherung seines eigenen Bestandes, des Eigentums und des Lebens aller, die Förderung der Bildung, der geistigen und materiellen Wohlfahrt zum Zwecke habe, dann aber dem Individuum die freie Entfaltung seiner Kräfte nach allen Richtungen hin innerhalb der gesetzlichen Schranken verbürge. In den letzten Jahrzehnten hat sich eine andere Strömung Bahn gebrochen, nämlich die gesamten Staatsangehörigen zu einer kompakten homogenen Masse zusammenzuziehen, alles, was nicht in dieses allgemeine Niveau aufgeht, als fremdartig zu behandeln, ihm das Dasein zu beschränken, womöglich es hinauszudrängen. Dieses echt kommunistische und sozialistische Streben, das bis jetzt noch die Maske der Rasse und Nationalität vornimmt, macht sich in lärmendster Weise geltend und verlangt nach der Omnipotenz des Staates, um die durch die Verfassung verbürgte Gleichberechtigung und

persönliche Freiheit zu beseitigen und alle Volkselemente zu schädigen, die noch irgend etwas Eigenartiges an sich tragen und welche man als der Nation schädlich und den Volkscharakter entstellend brandmarkt. Von hier aus geschah es, daß man die Trennung in die arische und semitische Rasse, die doch nur eine althistorische Bedeutung hat, während die geschichtliche Entwicklung die Nachkommen dieser Rassen weithin untereinandergerüttelt und auf die verschiedensten Stufen der Kultur, des Charakters, der Sitten gebracht hat, in das modernste Leben einzuführen, in ihm geltend zu machen und daraus Folgerungen für die wirklich bestehenden Verhältnisse zu ziehen suchte. Man grub psychologische Unterschiede, verschiedene metaphysische Vorstellungen aus, erklärte die eine Rasse für untergeordnet der anderen, und wollte nach diesem Maßstabe die Stellung in Gesellschaft und Staat abgrenzen. Dieses ganze Konvolut von offenbaren Irrtümern neben der kleinen Dosis archäologischer Wahrheit wurde in das allgemeine Bewußtsein, in die öffentliche Meinung geworfen, und obschon sich dem ernster prüfenden Blick bald die Täuschungen offenbarten, die aus diesem schablonenmäßigen Gesichtspunkte erflossen, hält er sich dennoch, weil bequem und gewissen Leidenschaften dienend, noch aufrecht. Es wird nicht verwundern, wenn Hartmann seinen ersten Artikel der „Rasse" widmet; aber obgleich er bei dem Mode gewordenen Unterschiede zwischen Ariern und Semiten verbleibt, trotzdem er die jüngst erstandenen Zweifel über die wirkliche rassenmäßige Herkunft der jetzigen Juden würdigt — wird ihm alsbald der Rassenunterschied doch nur zu einer ethnographischen Differenz und bespricht er nur die ethnologischen Verschiedenheiten, die sich an den Juden bemerkbar machen. Auffällig ist es uns, daß er sagt (S. 7): „Den Juden fehlt nur der jüdische Staat mit jüdischem Landgebiet, um in demselben Sinne eine Nationalität zu repräsentieren, wie die Italiener oder Franzosen." Das ist ein arger Mißgriff für einen Denker! Fehlt nicht den Juden, was für eine Nationalität entscheidend ist, die gemeinsame Sprache? Können sich z. B. französische und italienische Juden verständigen, wenn sie nicht zufällig eine dieser Sprachen erlernt haben? Das Hebräische kann dafür nicht gelten, denn es ist nur die Sprache des Gebetes, die nur von einigen jüdischen Gelehrten gesprochen und geschrieben wird. Wenn sich ziemliche Teile der Juden miteinander verständigen können, so ist es nur dem Umstande

zu verdanken, daß sie die deutsche Sprache, selbst in slawischen Ländern, als Sprache des Hauses bewahrt haben, aber auch da ist es schwierig, daß der deutsche Jude den russischen verstehe. Und hierzu nun noch die Bildung. Man legt jetzt bei den Kulturvölkern ein so großes Gewicht auf die nationale Bildung und den dadurch erzeugten nationalen Geist. Und nun soll auf einmal dieses wichtige Moment an den Juden keine Bedeutung haben, die doch von Kindheit an von der nationalen Bildung erzogen und vom nationalen Geiste gepflegt werden! — Hartmann spricht weitläufig über die Mischehen, schreibt ihnen jedoch, weil sie doch immer nur Ausnahme bleiben, geringen Einfluß zu, wie er überhaupt die Einwirkung der Juden auf den deutschen Volkscharakter darum für unbedeutend hält, weil sie nur einen geringen Bruchteil der gesamten Bevölkerung, nämlich $1^1/_3\%$ in Deutschland ausmachen. — Unser Verfasser unterscheidet an den Juden in ethnologischer Beziehung die durch die geschichtlichen Verhältnisse und die Emanzipationskrisis erworbenen Eigenschaften von den angestammten; die ersteren erscheinen ihm als schlechte, die durch Beispiel und Ansteckung auf das Volk üble Wirkung haben, jedoch durch Zeit und Übung sich abschleifen und verlieren, während die angestammten Qualitäten guter Art sind und auf den deutschen Volkscharakter veredelnd einwirken. Das Merkwürdige ist hierbei, daß er die ersteren, die schlechten, nur mit wenigen Worten anzugeben weiß, über die guten Eigenschaften aber sich weitläufig ausläßt, wahrscheinlich weil er die Gelegenheit wahrnehmen wollte, dem deutschen Volke einige Wahrheiten zu sagen. Als üble Eigenschaften der Juden nennt er „Schacher, Wucher und Schwindel“ und die Äußerlichkeiten, die zur Verspottung der Juden veranlassen. Den Deutschen wirft er unpraktischen Idealismus und Genußsucht vor. Er findet, daß „die allgemeine Bildung der höheren Stände in einem erschreckenden Rückgange begriffen, weil der Bierkonsum der studierenden Jugend weder Zeit noch Nüchternheit mehr läßt, um mehr zu lernen, als die gesteigerten Ansprüche der Berufsbildung erfordern“. Er meint, daß „die Einbußen der deutschen Volkskraft durch Exzesse in Baccho et Venere zusammen von keinem auf annähernd gleicher Kulturstufe stehenden Volke erreicht werden“. Den Juden hingegen rühmt er „Realismus, jedoch ohne ideale Ziele auszuschließen, Nüchternheit, Mäßigkeit, Geduld, Zähigkeit, Elastizität im Unglück, Arbeitsamkeit, Emsigkeit, Betriebsamkeit, Wirtschaft-

lichkeit, Sparsamkeit, Häuslichkeit, Familiensinn, Kinderliebe, Schätzung und Hochachtung der Frauen, Pietät vor den Eltern, Wissensdrang, Bildungsstreben und Lehreifer" nach. (S. 21.) Er nennt sie „für praktische Wohltätigkeit geradezu das klassische Volk, dem entschieden die Überlegenheit ebensowohl über die indische Passivität des Mitleids, wie über die unpraktische christliche Almosenwirtschaft zukommt". (S. 22.) Er sagt ferner (S. 23): „Wohl bei keinem Stamme der Welt steht von alters her Bildung und Gelehrsamkeit in solchem Ansehen, wie bei dem jüdischen; insbesondere sind hier alle Schichten, von den Gebildetsten bis zu den Ungebildetsten, von dieser Ehrfurcht für das Wissen durchdrungen." (S. 25): „Gleich diesem Wissen steht auch die Arbeit in hoher Ehre bei den Juden, und nichts ist verachteter als der Müßiggang und das Leben auf Kosten anderer." Anderweitig bemerkt er, daß „die Jüdinnen sich gleich den Deutschen und Irländerinnen durch Keuschheit auszeichnen", daß „der Jude ein stärkeres Gefühl für die soziale Pflicht des Mannes, eine Familie zu gründen", und „für die Zukunft seiner Familie zu sorgen hat, unter Entbehrungen, die er sich selbst auferlegt". Er glaubt daher, daß „den Deutschen die Juden in mancher Hinsicht, sei es als Sporn, sei es als Vorbild, von Nutzen sein können." — —

Das zweite Kapitel überschreibt Hartmann „Religion". Wir können ihm hier keine besondere Bedeutung zuschreiben. Er urteilt als Philosoph des Unbewußten und als Berliner. Als ersterer hält er alle positiven Religionen „durch die moderne Weltanschauung für überwunden", und als Großstädter sieht er in einer großen Anzahl von Christen und Juden die Religion als erloschen an. Wir haben schon im ersten Artikel den Standpunkt Hartmanns gekennzeichnet. Er bekennt sich zu einem dialektisch zugespitzten Monismus. Im Grunde ist dieser Monismus doch nichts anderes als Materialismus. Denn wo Geist und Stoff als „Wesenseins" angesehen werden, wo also der Geist nur eine Modalität, eine Qualität oder ein Prozeß des Stoffes ist, da ist Materialismus, mag man sich drehen und wenden wie man will. Der materialistischen Anschauung aber entgeht es, daß in der großen Mehrheit der Menschen eine religiöse Innerlichkeit vorhanden ist, welche, wenn sie sich auch von diesem oder jenem besonderen Dogma oder von diesem und jenem Zeremonial frei gemacht hat, doch vom positiven Gottglauben und den aus diesem fließenden Konsequenzen erfüllt ist. Es hat zu allen Zeiten und

in allen Religionen viele gegeben, welche von den formulierten Glaubenssätzen einen nicht geringen Teil aufgegeben hatten, oder für das Zeremonialwesen keine Anhänglichkeit verspürten, doch aber in dem weiteren Inhalte ihrer Religion einen reichen Stoff für ihr geistiges und sittliches Leben, für ihre gedankliche und Empfindungstätigkeit fanden. Hierfür geht aber dem Philosophen die Beobachtung ab; er kennt nur zwei Gegensätze: die unbedingte Glaubensfülle und die Glaubenslosigkeit. So meint denn Hartmann, daß es vor der „modernen Weltanschauung" — einem höchst vagen unbestimmten Begriff — nur noch äußerst wenig Christen gebe, daß das Christentum, „wenn es erst jetzt seinen Eroberungszug durch Europa antreten sollte, unüberwindlichen Schwierigkeiten durch die moderne Weltanschauung begegnen würde". (S. 29.) Er müßte dasselbe auch von den Juden aussagen. Das geht aber doch nicht, denn die große Masse der „ungebildeten" Juden ist noch orthodox, und in dem größten Teile der „Gebildeten" ist das „Reformjudentum" noch zu mächtig. Er muß deshalb dabei stehen bleiben, daß die religiöse Differenz noch lange wirksam sein werde, die nicht sowohl durch die Verschiedenheit der Glaubenssätze, als vielmehr durch die des Kultus und der zeremoniellen Bräuche einen trennenden Einfluß übe. Ärgerlich ist ihm, daß der Antisemitismus auch die getauften Juden verfolge, wodurch viele Juden von dem Übertritt zurückgehalten werden. Denn hierin urteilt er ganz so wie alle Nichtjuden, und weiß den philosophischen Standpunkt nicht innezuhalten. Er gesteht zu (S. 31): „Im großen und ganzen macht die Christologie es jedem gebildeten Nichtchristen unmöglich, mit Überzeugung zum Christentum überzutreten." Die Folge müßte davon sein, daß er den Übertritt gegen die eigene Überzeugung als unmoralisch verurteilen müßte. Aber nein! der Übertritt der Juden zum Christentum, von dem er jedoch soeben die große Mehrheit der Christen selbst als abgefallen angesehen, gefällt ihm doch. Er „bezweifelt" nicht, daß durch den Übertritt aller Juden mit einem Male die religiöse Differenz verschwinden würde (!); er hält ihn jedoch für nicht wahrscheinlich. Die Überzeugung gilt ihm so wenig, daß er sogar es als eine rühmliche Handlung ansieht, wenn Juden, obschon sie selbst Juden bleiben, ihre Kinder taufen lassen — daß auch hierin nur ein Schacher mit der Religion liegt, um den Kindern Nachteile zu ersparen und Vorteile zu verschaffen, kümmert den Philosophen nicht, und er verschleiert

und beschönigt es mit — „Patriotismus"! Bildet er sich doch sogar ein, daß der Übertretende die weltlichen Vorteile verliert, die mit dem Judentum verbunden sind!! Unser Autor gibt sich also mit immer Wenigerem zufrieden: wenn nicht alle, wenn nicht einmal viele Juden übertreten, was er auch zugibt — so sind doch ein paar Kinder schon etwas. Außer dem Übertritt liegt ihm die Konfessionslosigkeit am Herzen, denn dieser Zustand ist ihm eine Vorbereitung zu seiner „Religion der Zukunft", dem Bekenntnis des Monismus. Er freut sich über das Austrittsgesetz, weil dadurch Juden sich konfessionslos erklären können. Indes hat dieses Gesetz bekanntlich so gut wie gar keine Wirkung gehabt. Aber nicht allein äußerst wenige Juden nur sind der Konfessionslosigkeit verfallen, sondern verhältnismäßig nur eine geringe Anzahl Christen. Unser Autor weiß auch hier Rat zu schaffen: als Ursache sieht er die Ungunst an, in welcher die Konfessionslosen bei den maßgebenden Kreisen ständen. Nun, das war für eine wirklich vorhandene Geistesströmung noch niemals ein Hindernis. Herr Hartmann sieht nicht ein, daß der wahre Grund in der Unklarheit, Unbestimmtheit, Inhaltslosigkeit der Konfessionslosigkeit liegt, daß von ihr ein echter horror vacui abschreckt. Was ihm am „Reformjudentum" am meisten mißfällt, ist, daß in ihm die Hoffnung lebt und ausgesprochen wird, der reine Monotheismus werde dereinst die Religion aller Menschen sein. Es ist natürlich, daß eine solche Anschauung den Bekenner des Monismus sehr shokiert. Aber das Mittel, sie zu verdächtigen, ist doch nicht hübsch gewählt von einem Philosophen. Er beschuldigt die Reformjuden, hiermit eine „Weltaristokratie" anzustreben, und sieht diese als eine verbesserte Auflage der alten jüdischen Hoffnung auf eine politische Weltstellung an. Der Verfasser mußte sich doch selbst sagen, daß, wenn diese Juden ihre Gotteslehre vom Einig-Einzigen als das zukünftige Eigentum aller Menschen erhoffen, sie damit ihre bevorzugte Stellung, ihre „Geistesaristokratie" aufgeben, denn das Eigentum aller hebt die Besonderheit der einzelnen auf. Wir hätten hier noch mancherlei Bemerkungen Hartmanns zu bestreiten, es würde uns dies jedoch zu weit führen. Aus dem einseitigen Gesichtspunkte, welchen Hartmann in religiösen Dingen nun einmal einnimmt, kann eine klare und richtige Beurteilung der wirklichen Sachlage nicht hervorgehen — wozu kommt, daß der Philosoph auch nichts anderes will, als die anderen Nichtjuden: die Vernichtung des Juden-

tums, nur daß dies bei ihm, der da meint es gebe nur noch wenige Christen, um so auffallender ist. Doch es kommt noch schlimmer.

III.

Das gewichtigste Kapitel ist das dritte, welches die Überschrift „Stammesgefühl und Nationalgefühl" trägt; unter ersterem versteht der Verfasser das Gefühl der Juden als Stammesgenossen, unter letzterem das Gefühl der Nation, welcher der Jude angehört, hier insonders das deutsche Nationalgefühl. In diesem Kapitel erweist sich Hartmann als echter vollständiger Antisemit, aber auch als einseitiger, oberflächlicher Philosoph. Durch das ganze Kapitel spricht er in entschiedenster Weise von der „aristokratischen Weltherrschaft", welche die heutigen Juden erstreben, erhoffen, erträumen. Und es ist hier nicht etwa von irgendeiner ideellen, sondern von einer ganz realistischen Weltherrschaft die Rede, deren „Joch" die Juden den Völkern auferlegen, gegen welche diese sich aufbäumen und die sie zertrümmern werden. Diese letztere Aufgabe werden nach Hartmann die Sozialdemokraten übernehmen. Wer gegen einen Teil des Volkes eine solche Anklage erhebt und sich dabei von vornherein als Philosoph einführt, von dem kann man doch mit Recht fordern, daß er diese „aristokratische Weltherrschaft" definiere, ihre Natur bestimme und die Mittel und Wege angebe, durch welche die Juden sie erringen wollen. Von allem dem findet man aber nicht die Spur. Hartmann begnügt sich mit dieser allgemeinen Phrase. Da er die Sozialdemokraten als letzte Aushilfe der Völker anführt, so können wir voraussetzen, daß er unter jener Aristokratie die Macht des Kapitals vermeint. Er scheint daher die Börsenfürsten für die gesamte Judenheit zu nehmen, und hiermit erweist sich seine Einseitigkeit und Oberflächlichkeit. Daß es einige Juden gibt, welche auf der Börse eine Rolle spielen, geben wir zu. Damit jedoch die große Masse der Juden, die über die Erde zerstreut sind und im Schweiße ihres Angesichts ihr Brot erwerben, und die — man denke, z. B. an die $3^1/_2$ Millionen russischer und an die Million orientalischer Juden — zum Teil in Armut und Elend leben, zu identifizieren, ist ein starkes Stück, das nur ein echter Antisemit fertig bekommt. Daß diese jüdischen Finanziers doch nur verhältnismäßig einen sehr kleinen Teil der Finanz- und Kapitalwelt ausmachen, daß zu den Leitern der Börse, namentlich in Paris,

London und New York viel mehr Christen gehören, könnte er wissen; ebenso, daß die Macht und der Einfluß der Börse, die vor Jahrzehnten sehr übertrieben erachtet wurden, in der Gegenwart, der Großindustrie und dem Grundbesitz gegenüber, auf ein bescheidenes Maß reduziert sind. Noch leichter konnte er in Erfahrung gebracht haben, daß gerade die Mehrzahl dieser jüdischen Finanziers die lauesten, indifferentesten Juden sind, die vom Judentum so gut wie gar nichts mehr wissen wollen, die nur nach christlichen Verbindungen streben und sich glücklich schätzen, wenn sie ihre Töchter an verarmte Aristokraten bringen können. Aus diesen Leuten für die gesamte Judenheit die Idee einer aristokratischen Weltherrschaft zusammenzuleimen, dazu gehört eine verbrannte Phantasie, die unter der Äquatorsonne des Judenhasses gelitten hat. Schreiber dieses steht seit einem halben Jahrhundert gewissermaßen im Mittelpunkte des Judentums, kennt die Bestrebungen, Gesinnungen und Meinungen seiner Glaubensgenossen, wie sie sind und wie sie sich in Tatsachen und Handlungen kundgeben, und hat von einem Verlangen nach einer solchen jüdischen „aristokratischen Weltherrschaft" niemals etwas erfahren, bis die Antisemiten sie entdeckt und ans Licht gebracht haben. Was die Juden meinen, ist ihr Glaube, daß dereinst die monotheistische Gotteslehre die religiöse Anschauung der ganzen Menschheit sein werde; sie meinen aber zugleich, daß dieses Resultat ganz von selbst, ohne ihr Zutun, auf dem Wege der geistigen Entwicklung erreicht werden würde, und daß sie nur die Aufgabe hätten, diese monotheistische Gotteslehre bis zu jener fernen Zukunft getreulich zu bewahren. Was dieser Glaube mit einer aristokratischen Weltherrschaft gemein haben kann, ist nicht abzusehen. Unser Verfasser muß dies gefühlt haben, denn er sucht nach irgendeinem faktischen Anhalt. Und dieser ist wieder nichts anderes als die Alliance israélite universelle. Er gesteht zwar selbst zu, daß diese nur Kulturzwecke im Oriente verfolgt — ihre Tätigkeit beschränkt sich ja nur auf die türkischen Staaten und Nordafrika — aber Hartmann weiß doch viel von ihrem Einflusse und ihrer „Kapitalmacht" vorauszusagen, und daß sie so dereinst die Zentralgewalt der jüdischen Weltherrschaft bilden werde. Von dieser „Kapitalmacht" der Alliance hat er sich wahrscheinlich aus den antisemitischen Blättern unterrichten lassen: wir wissen nichts davon; die Alliance lebt von kleinen freiwilligen Beiträgen, höchstens noch von einigen Spenden des

Baron Hirsch, und gerade die jüdischen Finanziers halten sich gänzlich von ihr zurück; ihre Fonds übersteigen nicht etwa 200000 Franks. Daß dies die Mittel und Wege abgeben könne, um zu einer Weltherrschaft zu gelangen, kann unmöglich ein „objektiver" Beobachter, als welchen Hartmann sich einführte, vermeinen. —

Alles dies entspringt dem Verfasser aus dem „Stammesgefühl" der Juden, und er stellt nun dieses dem Nationalgefühl gegenüber, betrachtet es als einen Feind des letzteren und verlangt von den Juden, es gänzlich aufzugeben. Nun, eine solche Forderung zu stellen, ist leicht, aber sie auszuführen, wenn alles mögliche geschieht, um jenes immer von neuem zu wecken und zu stärken, ist schwer. Freilich wirft Hartmann den „Wortführern des Judentums" vor, dieses „Stammesgefühl" in den Juden sorgfältig zu erhalten. Dies ist aber wiederum ein Ausfluß der Einseitigkeit Hartmanns. Anderthalb Jahrtausende hat man die Juden allerorten unter dieselben Verhältnisse, dieselbe Ausschließung, denselben Druck, dieselben Verfolgungen gestellt; hat sie überall als eine und dieselbe Körperschaft behandelt, sie daran gewöhnt, was einem Teile zum Schaden oder zum Nutzen gereicht, als das Los der Gesamtheit zu betrachten — und da klagt man sie dann an, daß in ihnen ein Gefühl der Zusammengehörigkeit lebe! In den jüngsten Jahren, namentlich in Deutschland, hat man wiederum die sämtlichen Juden in einen Topf geworfen, sie alle mit denselben Anschuldigungen und Verdächtigungen ohne Unterschied belastet, gegen sie alle beschränkenden Maßregeln vorgeschlagen und gewalttätige Ausschreitungen hervorgebracht — und dann tritt man mit der Klage auf, daß sie ein gewisses Gemeingefühl füreinander hegen! — Dennoch kann selbst Hartmann nicht umhin, anzuerkennen, daß das deutsche Nationalgefühl in dem Herzen der deutschen Juden Platz gegriffen und sich sicherlich immer mehr darin befestigen werde. Sein Irrtum besteht aber auch hierin, daß er dieses deutsche Nationalgefühl nur den höher gebildeten Juden zuschreibt. Er kennt eben andere nicht. Auch in der Masse der weniger gebildeten Juden hat dieses deutsche Nationalgefühl Wurzel geschlagen und wird gegenwärtig nur durch den furchtbaren Judenhaß geschwächt, den man in allen Klassen des deutschen Volkes wieder anzufachen verstanden hat. Hartmann schreibt dieses Erwachen des Nationalgefühls in den Juden der Emanzipation zu. Auch das ist falsch. Wer die Kämpfe,

namentlich seitens der Juden, um die Emanzipation kennt, die schweren Kämpfe während fast eines ganzen Jahrhunderts, der muß doch begreifen, daß das Verlangen, der Nation anzugehören, in den Juden seit einem Jahrhundert, lange also vor der erlangten Emanzipation, folglich auch das Nationalgefühl mächtig vorhanden war. Man überschätzt in der Tat dieses „Stammesgefühl der Juden", das bereits in sehr zahlreichen Individuen ziemlich erloschen ist, Individuen, die möglichst ihr Judentum verheimlichen. Aber ohne daß wir dasselbe irgend ableugnen wollen, müssen wir es doch als einen entschiedenen Irrtum, als einen auffälligen Mangel an psychologischer Kenntnis erklären, dieses jüdische Stammesgefühl durchaus als unvereinbar mit dem deutschen Nationalgefühl anzusehen. Selbst unser Philosoph, wahrscheinlich aus seiner Sucht nach Schablone, die er ja in seinen früheren Schriften genugsam manifestiert hat, begreift es nicht, daß in dem Herzen des Menschen mehrfache Gefühle miteinander Raum haben, die sich durchaus nicht bestreiten oder abschwächen, die in voller Kraft nebeneinander bestehen und, sobald es darauf ankommt, sich betätigen. Steht etwa das stark entwickelte Familiengefühl dem Patriotismus feindlich gegenüber oder tut ihm wesentlich Abbruch? Ist die Liebe zur Vaterstadt, zum Heimatsorte mit einem kräftigen Nationalgefühl, mit Liebe für Kaiser und Reich unvereinbar? Kann der gute Sachse oder Schwabe nicht zugleich ein sehr guter Deutscher sein? Kann also auch in einem jüdischen Herzen nicht die Flamme des deutschen Patriotismus hell auflodern, wenn es auch noch ein besonderes Gefühl für seine Glaubensgenossen hegt? Nein, ein warmes Gefühl, eine wahrhaft innerliche Empfindung wird mit derselben Kraft Vaterland, Heimatsort, Familie und Glaubensgenossenschaft umfassen, und je inniger ein Gefühlsleben ist, desto wärmer wird es für alle diese Gegenstände seiner Liebe sich zu entflammen befähigt sein. Hierzu kommt nun, daß das sogenannte Stammesgefühl der Juden ja noch einen ganz anderen Hintergrund hat, nämlich den des gemeinsamen Bekenntnisses, und wir behaupten, daß diese Glaubensgemeinschaft die Hauptingredienz des den Juden zugeschriebenen Stammesgefühls bildet. Den Beweis hierfür liefert die Erkaltung, die gegen einen Juden eintritt, der seine Religion verlassen hat. Wäre es wirklich ein Stammesgefühl, so wäre dies nicht der Fall, da die Abstammung des getauften Juden dieselbe bleibt. Eine noch stärkere Erkaltung findet bei den ge-

tauften Juden statt, und dies erweist wiederum, daß hier die gemeinsame Abstammung nur eine sehr schwächliche Rolle spielt. Noch hat aber niemand den Katholiken und den Protestanten das deutsche Nationalgefühl abgesprochen, weil sie eine gewisse Neigung für ihre Glaubensgenossen hegen, weil sie für ihre Glaubensgenossen große Stiftungen machen, dieselben in der Diaspora unterstützen, selbst große Opfer bringen, um ihren Glauben in fernen Ländern zu verbreiten. Aber den Juden wird so etwas verargt; sie beweisen den Mangel an deutschem Nationalgefühl, wenn sie dergleichen tun! Das ist das gleiche Maß, mit dem man mißt, das ist die Objektivität, die der „Philosoph" bekundet! —

Indes sucht Hartmannn auch hier nach einem praktischen Anhalt. Glücklich scheint er uns in der Wahl nicht zu sein. Er schlägt als ein Experiment vor (S. 57): „wenn der Jude in die Alternative versetzt wird, von zwei gleich würdigen und bedürftigen Menschen nur einem helfen zu können, entweder einem fremdstaatlichen Juden oder einem nichtjüdischen Landsmann." Er fährt fort: „Ich zweifle nicht daran, daß bei solcher Probe in dem bei weitem größeren ungebildeten Teile der deutschen Judenschaft das jüdische Solidaritätsgefühl den Sieg über das nationale davontragen würde, und daß nur bei einem Teile der gebildeten deutschen Juden das entgegengesetzte Ergebnis eintreten würde." Das sind doch sonderbare Prämissen. Es müssen zwei gleich würdige, zwei gleich bedürftige vorausgesetzt werden, zwei, die in ganz gleicher Weise die Sympathie des Dritten in Anspruch nehmen. Ferner, daß er nur einem helfen kann, und endlich, daß der eine Bedürftige ein fremder Jude, der andere ein deutscher Landsmann sei. Und bei dieser gewiß seltenen Komplikation setzt er nun voraus, daß der Jude den fremden Juden dem deutschen Landsmann vorziehen werde. Eine Tatsache liegt Hartmann nicht vor, er zweifelt nur nicht daran. Er läßt hier aber ein Motiv verschwinden, das zur richtigen Beurteilung sehr wichtig ist. Der bedürftige Jude ist fremd in einem fremden Lande und hier ganz allein auf die Hilfe seiner Glaubensgenossen angewiesen, während der Deutsche mitten in seinem Vaterlande zahllose Landsleute um sich hat, die ihm auch helfen können. Ist denn nicht überhaupt der hilfsbedürftige Jude auf die Mildtätigkeit seiner Glaubensgenossen angewiesen? Wissen wir nicht, wie selten ein solcher von anderer Seite unterstützt

wird? Wir würden dieses ganze schlecht erfundene Experiment mit Stillschweigen übergangen haben, wenn nicht Hartmann einen durchaus verwerflichen Schluß daraus zöge. Er sagt: „Ist diese Annahme richtig, so ist die Schlußfolgerung unabweislich, daß die von der deutschen Judenschaft mit Annahme der Emanzipation übernommene Schuld bis jetzt auch noch nicht zur Hälfte abgetragen ist.“ Aus einem einzelnen, fingierten, willkürlich zusammengedichteten Falle eine solche „Schlußfolgerung“ zu ziehen, welche über eine halbe Million Mitbürger aburteilt, beweist eine Oberflächlichkeit, die wir einem starken Denker nicht zugetraut hätten. Dies führt uns aber auf einen anderen Kardinalpunkt.

Hartmann ereifert sich nämlich gegen „die Wortführer des Judentums, welche die Gewährung der Gleichberechtigung an die Juden als eine rechtliche Verpflichtung der Staaten hinstellen“. Er erinnert „ihnen gegenüber daran, daß es kein absolutes Recht auf internationale Freizügigkeit gibt, daß vielmehr jeder Staat das Recht hat, die Bedingungen festzusetzen, unter welchen er Fremden die Ansiedlung auf seinem Gebiet gestatten will. Diese Bedingungen waren eben die bekannten Zustände vor der Emanzipation.“ Er bezeichnet so noch öfter die Juden als „Fremde“, als „ungebetene Gäste“ usw. Dies ist doch wohl der pure Antisemitismus, und die staatsrechtliche Ansicht Hartmanns eine durchaus veraltete, von den Antisemiten wieder aus dem Staube aufgegraben. Solange der Feudal- und absolutistische Staat das Volk in verschiedene Klassen und Stände teilte, und jedem dieser bestimmte Rechte und Vorrechte verlieh, jedem derselben seine Rechtsgrenzen absteckte, mußte er auch selbstverständlich den in ihm ansässigen Juden eine bestimmte Rechtssphäre zuweisen. Sie nahmen nicht einmal die unterste Stufe der staatsbürgerlichen Leiter ein, auf welcher sich die leibeigenen Bauern befanden: sie besaßen, wenn auch begrenzt, die persönliche Freiheit, waren nicht an die Scholle gebunden und hatten keine Frondienste zu leisten. Es ist eine grobe Unwahrheit, die der Geschichte ins Gesicht schlägt, die Juden bis zu ihrer Emanzipation als „Fremde“ zu bezeichnen und zu beurteilen. Abgesehen davon, daß wahrlich eine anderthalb Jahrtausende währende Ansiedlung im Deutschen Reiche den Charakter als Fremder für immer beseitigt, und das Recht auf das Heimatland, wo Generation nach Generation geboren ward, lebte und starb, niemandem abgesprochen werden kann, waren die Juden aller Zeit Angehörige des Deutschen Reiches.

Sie waren „Kammerknechte“ des Kaisers, dem Kaiser zugehörig, der sie auch Herren und Städten abtreten und verschenken konnte. Sie hatten ihre Rechte und Vorrechte, z. B. im Zinsnehmen, und bildeten also staatsrechtlich eine unmittelbar dem Kaiser untertänige, bürgerliche Körperschaft, wie alle anderen Stände und Klassen des Feudalstaates. Der Kaiser und resp. die Herren und Städte hatten die Verpflichtung, die Juden zu schützen, und es kamen Fälle genug vor, wo der Kaiser die diese Pflicht verletzenden oder gar an der Plünderung und Tötung von Juden teilnehmenden Herren und Städte empfindlich züchtigte, oder doch zu züchtigen Miene machte, wenn er auch bisweilen den Übeltätern in Gnaden vergab. Nicht minder betrachtete der absolutistische Staat die Juden als eingeborene Untertanen, denen er durch Gesetze ihre bürgerliche Stellung anwies, und wenn er ein Territorium in Besitz nahm, wo Juden wohnten, übernahm er diese mit in seinen Staatsverband. Mit dem Augenblicke aber, wo der absolutistische Staat in einen verfassungsmäßigen überging und die Verfassung die Gleichstellung aller Staatsangehörigen aussprach, sei es einfach oder mit dem Zusatz „ohne Berücksichtigung der Konfession“, hatten auch die Juden das vollständige Recht der Gleichberechtigung, wie dies auch niemand leugnete, als solche, welchen die Staatsangehörigkeit staatsrechtlich niemals abgesprochen worden war. Die sogenannte Emanzipation war folglich allerdings kein Geschenk, kein freiwilliges Zugeständnis, sondern ging von selbst aus dem Prinzipe der Verfassung, aus dem Fundamentalprinzip des modernen Staates hervor. Es ist also durchaus eine Fiktion, eine absichtliche Täuschung, die Juden als „Fremde“ im Deutschen Reiche zu bezeichnen, welchen der Staat nach seinem Belieben Rechte geben und nehmen könne. Aber fürwahr, dieser Fiktion bedurfte es nicht, um den Juden als Vollbürgern auch die volle äußerliche wie innerliche Verpflichtung wie allen anderen Bürgern, nicht weniger und nicht mehr aufzuerlegen, und dies leisten sie auch nach bestem Wissen und Gewissen. Daß auch bei ihnen die Wärme des Patriotismus ganz so wie bei den christlichen Mitbürgern verschiedengradig ist, liegt in der Natur der Menschen.

Unser Autor unterläßt es auch nicht, den Juden die „Überhebung“ vorzuwerfen, sich für das „auserwählte Volk Gottes“ zu halten und findet hierin so recht die Bestätigung des dem deutschen Nationalgefühl entgegenstehenden Stammesgefühls. Daß

diese Meinung in früheren Zeiten bei unseren Glaubensgenossen stark betont war, leugnen wir nicht, und die Abgeschlossenheit, in welcher sie leben mußten und lebten, trug hierzu wesentlich bei. Aber je mehr sie in das Kulturleben eintraten, je mehr sie mit der Wirklichkeit und mit der Geschichte bekannt wurden, je mehr in ihnen das Vaterlandsgefühl erwachte, das Bewußtsein, die angeborenen Menschenrechte auch zu besitzen, sie sich aber immer wieder unterdrückt, ausgeschlossen und verfolgt sahen, desto mehr mußte diese Anschauung sich abschwächen. Sie wurde sogar im Munde des Volkes ironisiert. Was besteht davon noch heute in der Meinung der Juden? Nichts anderes als die Überzeugung, daß die göttliche Vorsehung jedem begabteren Volke nach seiner Beschaffenheit, geographischen und geschichtlichen Lage, eine hervortretende Aufgabe zu lösen gestellt hat, und besonders so lange die Kulturentwicklung noch keine allgemeinere, viele Völker gemeinsam umfassende gewesen ist. Wir erinnern an die Ägypter, Phönizier, Griechen, Römer und unter den modernen Völkern an die Italiener, Spanier, Deutschen, Franzosen und Engländer, von denen jeder Nation eine bestimmte höhere Aufgabe für die gesamte Menschheit zu lösen auferlegt war. Nun, das israelitische Volk mit allen seinen nachfolgenden Geschlechtern war κατ' ἐξοχήν das Religionsvolk, das mit seinem ganzen Dasein der monotheistischen Gotteslehre mit ihren ethischen Konsequenzen für Gesellschaft und Individuum gewidmet war. Dies machte sein ganzes geistiges Dasein aus; dieser Aufgabe galten seine Kämpfe, alle seine Bestrebungen, aktiv und passiv. Dies ist eine geschichtliche Wahrheit, die niemand bestreiten kann, und das Bewußtsein dieser welthistorischen Tatsache soll uns niemand entziehen. Daß wir auf dem Boden unserer religiösen Anschauungen dies für keinen Zufall halten, sondern als eine Anordnung der göttlichen Weltordnung, soll uns ebenso niemand verargen. Aber weiter geht die Vorstellungsweise der modernen Juden nicht, und der Ausdruck „auserwähltes Volk Gottes" hat keinen anderen Sinn mehr als den eben angeführten historisch-konfessionellen. Wir haben übrigens diese geschichtliche Aufgabe mit so unsäglichen Opfern und Leiden bezahlt, daß selbst der unwissendste Jude in dieser „Auserwähltheit" keinen besonderen Vorzug erblicken kann.

Wenn deshalb Hartmann den „Wortführern des Judentums" den schwerwiegenden und verletzenden Vorwurf eines „Schaukel-

systems“ macht, bald das „Stammesgefühl“, bald das „deutsche Nationalgefühl“ hervorzukehren, je nach den vorhandenen Umständen, und daß sie dieses mit „talmudischer Dialektik“ täten: so richten wir diesen Vorwurf gegen ihn selbst. Er hat die „Maske“ der Objektivität vorgenommen und doch fällt ihm diese alle Augenblicke vom Gesichte und zeigt das antisemitische Antlitz mit allen seinen bitteren und scharfen Zügen. Er selbst sucht diese Maske durch dialektische Künste festzuhalten, aber seine einseitige und doktrinäre Betrachtung der faktischen und geschichtlichen Verhältnisse macht ihm dies unmöglich.

IV.

Es gereicht weder zur Freude noch zur Befriedigung, auch beim Beginne eines neuen Jahres in die Notwendigkeit versetzt zu sein, sich mit verschiedenen Arten von Menschen, unter denen, nach Friedrich des Großen Ausdruck, viel „Kosaken“ sind, herumzustreiten und so statt positiver Resultate im besten Falle mit negativen sich begnügen zu müssen. Allein eine Aufgabe, die einmal übernommen worden, muß weitergeführt werden, selbst wenn das Ende nicht abzusehen ist. Wir gedenken in nächster Zeit einmal einen übersichtlichen Bericht über alle die Kämpfe zu geben, die wir — die inneren nehmen wir aus — in dem halben Jahrhundert unserer publizistischen Tätigkeit durchzumachen gehabt haben. Man wird einwenden, das ist ja eine traurige Geschichte, und wenn ein Kampf den anderen ablöst, so könnte man ja lieber den ganzen Widerstreit unterlassen und seine Kräfte für sonstige Zwecke verwenden. Dies ist aber doch anders. Ein solcher Rückblick lehrt uns, daß es nur zeitweilige Wellenschläge sind, die kommen, aber auch wieder gehen, die eine gewisse Höhe und Heftigkeit erreichen, dann aber sich wieder abschwächen und verlieren, und daß in den Pausen der Gedanke der Humanität und Gleichberechtigung immer einigen Fortschritt macht; wir werden ferner belehrt, daß jeder dieser Kämpfe, jede dieser Kampfperioden besondere Gedanken und Motive befassen, die in ihrem Unrecht, ihren Irrtümern, ihren Einseitigkeiten nachgewiesen werden müssen, um an Kraft und Geltung zu verlieren. Diesen feindlichen Gedanken und Motiven völlig freies Feld zu lassen, hieße nichts anderes, als das Unkraut ungestört wuchern zu lassen, bis es die gesunde Saat erstickt hat; man wird das Un-

kraut nicht ausrotten, es jedoch in gewissen Schranken zu halten vermögen. Nur wer sich selbst aufgibt, geht verloren. Ist es doch auch von größtem Nutzen, in uns selbst das Bewußtsein des Besseren, der Wahrheit und des Rechts wach zu erhalten, was am angemessensten durch die Abwehr erzielt wird, die wir unseren Feinden entgegenstellen.

So müssen wir denn auch in der Besprechung der Schrift Eduard von Hartmanns über das Judentum in Gegenwart und Zukunft fortfahren. Die Nötigung hierzu liegt allerdings viel weniger in der Bedeutung dessen, was Hartmann auf diesem Felde vorgetragen hat, also in dem Inhalte der Schrift, als vielmehr in der Bedeutung des Mannes, die er bei vielen, also in der öffentlichen Meinung, besitzt, sowie in den Prätensionen, mit welchen er seine Schrift ausgerüstet hat: er will als „Philosoph objektiv" urteilen, er will zur Ausgleichung und Versöhnung führen, und — tut das gerade Gegenteil. Auf jeder Seite verrät er den Vernichtungskrieg, den er gegen das Judentum führen möchte — was schon viele vor ihm erfolglos versuchten — und seine Abneigung — um es gelinde auszudrücken — gegen die Juden. Bei der Feindschaft, die er gegen alle positiven Religionen hegt, die er allesamt zugunsten seines dialektischen Monismus aus dem Wege räumen möchte, ist ihm natürlich das Judentum, das schon so viele Jahrhunderte hindurch standgehalten und auch jetzt keine Miene macht, zu weichen, unbequem, und da die Gegner immer sich einbilden, in ihrer Verurteilung mit niemandem leichter fertig werden zu können — worin sie sich ebenfalls irren — als mit den Juden, so hat der Verfasser es sich recht leicht gemacht, dadurch aber auch Gelegenheit gegeben, seine Sophistik unschwer zu entwaffnen. — Wir können über die weiteren drei Kapitel „Zurücksetzung im Staat", „Zurücksetzung in der Gesellschaft" und „Bevorzugte Stellung" schneller hinwegkommen. Wenn ein großer Philosoph stets gleichbedeutend mit einem großen Psychologen wäre, so würde Hartmann hier als ein sehr kleiner Philosoph erscheinen. Er hat sich nun einmal in die Voraussetzung verrannt, daß das deutsche Nationalgefühl mit den Gefühlen, welche in dem Juden noch für seine Glaubensgenossen leben und die er durchaus als „Stammesgefühl" charakterisieren will, in einem unversöhnlichen Gegensatze stehe. Er hat keine Ahnung davon, daß in der Brust des Menschen mehrfache Gefühle friedlich, ja innig verbunden, sich durch die Herzenswärme gegenseitig

nährend, bestehen können; ihm ist es ausgemacht, daß kein Jude von deutscher Vaterlandsliebe erglühen, ja nur etwas deutsches Nationalgefühl hegen könne, wenn er auch nur die geringste Empfindung für seine Glaubensgenossenschaft und Glaubensgenossen hegt: als wenn wir nicht dasselbe bei zahllosen Katholiken und Protestanten sähen; er wägt die Gefühle nach Pfunden und Loten ab, und glaubt, daß der Mensch so Herr über alle seine Gefühle ist, daß er willkürlich das eine hinauswerfen, das andere hineinlassen kann, während umgekehrt, wenn der Mensch ein in ihm wohnendes Gefühl unterdrückt, es nur kalt und öde in ihm wird, und auch die anderen Gefühle absterben. Indes weiß Hartmann dies alles vielleicht ebensogut wie wir; aber jener vermeintliche Gegensatz bietet ihm einen bequemen Vorwand, die Juden zu bekriteln, zurückzusetzen, auszuschließen und als fremdes Volkselement zu bezeichnen. Allein es gelingt ihm doch nicht, mit all seiner Dialektik, die psychologische Unwahrheit seines ganzen Vorwandes zu verschleiern. Er geht soweit, daß er den Eintritt eines Juden in den Staatsdienst, und z. B. als Reserveoffizier, von seinem Austritt aus dem Judentume abhängig machen will. Hierdurch gibt er zu erkennen, daß er es doch nur auf das Judentum selbst abgesehen, und daß seine Stammesfeindschaft nur die Maske seines religiösen Fanatismus ist, natürlich zugunsten seines dialektischen Monismus. Denn er tadelt es auch, daß man die Anstellung eines Juden von dem Übertritt zum Christentum abhängig mache, da hierdurch die Reihen des Christentums verstärkt würden. Allerdings besinnt er sich hier auf etwas, was er in früheren Kapiteln vergessen hatte, daß nämlich ein solcher, durch äußere Motive erzwungener Übertritt gegen „die Wahrheitsliebe und die Vertrauenswürdigkeit“ laufe. Aber, Herr Philosoph, woher haben Sie denn die Gewißheit, daß jeder Christ ein hohes deutsches Nationalgefühl in sich trage, also von vornherein die Befähigung zum Staatsdienste nach Ihrem Sinne habe? Woher kommen denn die von den Zeitungen fast täglich berichteten Unterschleife, Veruntreuungen, Fälschungen von Beamten, die keine Juden waren? Wie dürfen Sie voraussetzen, daß jeder Jude, weil er Jude ist, es an Pflichttreue, Diensteifer, Gewissenhaftigkeit, Patriotismus fehlen lassen werde? daß diese Tugenden ihm durchaus mangeln müssen? und Sie machen noch Anspruch auf Unparteilichkeit und Objektivität? Dies ist so naiv, daß man es kaum einem Philosophen in seiner Studierstube nachzusehen

vermag. — Hartmann gibt sich auch viel Mühe, die geselligen Untugenden der Juden aufzuzählen und aus ihrer Vergangenheit zu erklären und findet die „Zurücksetzung in der Gesellschaft" deshalb sehr erklärlich. Wir wollen hierüber nicht mit ihm streiten; es mag dies ja bei nicht wenigen Juden wirklich der Fall sein, nur daß man die gesellige Feinheit und Bildung doch auch bei vielen Nichtjuden vermißt, daß an den Juden die geringste Auffälligkeit hervorgehoben und betont wird, daß es auch Gesellschaftskreise gibt, in die nicht hineinzugeraten, für die Juden gesellschaftlich und sittlich recht vorteilhaft ist. Die Hauptsache bleibt, daß man auch in geselliger Beziehung sich gewöhnt hat, alle Juden in einen Topf zu werfen und es die ganze Klasse büßen zu lassen, wenn einzelne aus ihr unangenehm sind. Dasselbe ergibt sich aus seinem Kapitel „Bevorzugte Stellung". Hartmann versteht hierunter die jüdische Geldaristokratie. Er entwickelt weitläufig die Vorzüge des Grundadels und des Dienstadels. Das Volk beneidet diese, aber noch mehr den Geldadel. Auch wir sind Feinde der Plutokratie; aber wenn wir die ungeheure Mehrzahl der Juden betrachten, welche nur ein mäßiges oder gar kein Vermögen besitzen, die gewaltige Zahl der armen Juden, so fragen wir, wie sollen alle diese darunter leiden, daß es auch eine beschränkte Zahl reicher Juden gibt, die freilich in einer Großstadt wie Berlin auffallen kann, aber in der Masse der Juden verschwindet? Daß selbst diese reichen Juden nur einen verhältnismäßig geringen Teil aller Reichen ausmachen, daß es nach der Organisation der menschlichen Gesellschaft Reiche und Arme immer gegeben hat und geben wird, daß auch von vielen reichen Juden ein angemessener und würdiger Gebrauch von ihrem Überfluß gemacht wird — dies sind Dinge, auf welche unser Philosoph nicht zu rücksichtigen braucht. Nach ihm streben die jüdischen Reichen nach der Herrschaft, nach der Weltherrschaft, und zwar für alle Juden, und deshalb müssen sie als Feinde behandelt werden. Gleiches ist nach ihm der Fall, wenn ein Jude in die Verwaltung, namentlich die städtische, eintritt, oder in der Presse tätig ist: sie alle streben nach der jüdischen Weltherrschaft. Mit solchen Phantastereien und Willkürlichkeiten läßt sich nicht streiten.

Man braucht nur die Überschrift des folgenden Kapitels „Wirtschaftliche Ausbeutung" zu lesen, um zu wissen, was man hier zu erwarten hat. Hartmann benutzt die Gelegenheit, seine

volkswirtschaftlichen Ansichten weitläufig auseinanderzusetzen. Derartigen Räsonements über produktive Arbeit und Handel, Wert und Lohn und dergleichen begegnet man jetzt so häufig, und es gibt so wenige, die sich über diesen doch so viel umspannenden Gegenstand nicht ein nach ihrer Meinung unwiderlegbares Urteil zutrauen, daß sich niemand verpflichtet fühlen kann, die ihm eben vorliegende Auseinandersetzung seinerseits zu kritisieren. Die seit Jahrtausenden sich entwickelnde Organisation der menschlichen Gesellschaft und das rasch pulsierende, immer vorwärts treibende Leben werden in einseitigster Weise zerlegt, um ein Schema hervorzubringen, in welches man alle Erscheinungen hineindrängt und hineindrückt, daß sie ersticken müßten, wenn den betreffenden Autoren mehr als bloße Worte zu Gebote ständen. Wir wollen aus Hartmanns Expektoration zur Charakterisierung nur eine Stelle hervorheben (S. 108): „Der Handel vergeudet Unsummen auf Transportkosten, bloß um die naturgemäße Lösung der Frage zu verhindern oder doch hinauszuschieben; er schleppt z. B. die Baumwolle von Indien nach England, von Nordamerika nach Sachsen und schleppt die Gewebe aus derselben Baumwolle von England nach Indien, von Sachsen nach Amerika zurück, ohne eine andere Wirkung, als daß er die englischen und sächsischen Baumwollspinner hindert, nach Indien und Amerika zu gehen und die dort befindliche Baumwolle zu spinnen und zu weben.“ Hartmann, der für das deutsche Nationalgefühl so überaus begeistert und empfindlich ist, will also die sämtlichen deutschen Baumwollspinner und Weber nach Amerika versetzen, wo sie natürlich der deutschen Nation und ihre Arbeit dem deutschen Nationalvermögen verloren gehen! Konsequenterweise muß er alle Industrien, welche aus dem Auslande bezogene Rohprodukte verarbeiten, aus Deutschland nach den Ländern verpflanzen, wo die letzteren erzeugt werden. Damit würde der größte Teil der deutschen Industrie und der deutschen Arbeiter aus Deutschland verschwinden. Man sieht hieraus, wie weit der Haß Hartmanns gegen den Handel geht, dem er als einen argen Tadel vorwirft, was einsichtsvollere Männer demselben als eine verdienstvolle Tätigkeit nachrühmen werden.

Bei dieser Anschauung vom Handel kann man sich schon denken, was die Juden von Hartmann zu erwarten haben. Aber er geht über alle Erwartung hinaus. Er gibt alle Juden — mit geringer Ausnahme — für „unreelle, unsolide, ausbeutende Ge-

schäftsleute“ aus; er bedauert, daß auch die Juden das Erbrecht genießen, weil, wenn ein unsolider christlicher Kaufmann stirbt, dessen Vermögen in bessere Hände fällt, die Hinterlassenschaft eines Juden aber in jüdischen Händen bleibt; er belobt die westeuropäischen Völker, weil sie die Juden in früherer Zeit vertrieben haben — (nachdem sie sie ausgeschlossen von allen Berufsarten, gedrückt, geplündert, verfolgt hatten!!). Mit einem Worte: er gibt die Juden „dem Hasse des Volkes“ preis; und wirft „den Wortführern des Judentums“ vor, dies alles zu leugnen. Nun, auch wir wünschen, daß die Juden sich dem Handel immer mehr abwenden mögen, obgleich wir wissen, daß, in welche Berufsart sie eintreten, alsbald die Klage ertönt, daß sie dieselbe überschwemmen. Aber wir fordern Hartmann auf, die Beweise für seine Assertionen zu bringen. Dies tut er nicht; er stellt seine Behauptungen, seine grellen Beschuldigungen apodiktisch hin, ohne auch nur den geringsten Beweis heranzubringen. Bekanntlich haben dies andere Antisemiten versucht, aber stets konnten sie der Fälschung von Zahlen und Fakten überführt werden. Das scheint uns aber eines Philosophen nicht würdig, Behauptungen ohne Beweise aufzustellen; man könnte ihn nur entschuldigen, daß jene ihm „unbewußt“ aus dem Herzen geflossen seien! Das deutsche Volk jedoch hat faktisch den Gegenbeweis erbracht. Jahrelang riefen die Antisemiten aus und ihm zu: „Kauft nicht bei den Juden!“ — das Volk zögerte keinen Augenblick, doch bei jüdischen Kaufleuten zu kaufen. Sie riefen ihm, wie Hartmann, aber mit viel weiterreichenden Mitteln zu: „Sie sind alle unsolid, unreell und beuten euch aus!“ — aber das Volk traute seinen eigenen Erfahrungen mehr als jenen Schreiern und hielt die jüdischen Kaufleute für solide und kulante, auf nicht zu großen Gewinn bei erweitertem Umsatz haltende Kaufleute. Dies ist der vollste Beweis, daß das Volk dem Geschrei der Antisemiten nicht vertraute, und so wird es auch dem Herrn von Hartmann gehen. Denn das kann Hartmann unmöglich noch leugnen, daß er seiner Absicht, objektiv, d. h. unparteiisch zu urteilen, völlig ungetreu geworden: vielleicht ohne seinen Willen!

Doch wir wollen nun mit Herrn von Hartmann zum Schlusse kommen.

Über die letzten drei Kapitel werden wir uns möglichst kurz fassen. Wo ist ein Stand, fragen wir, und wo eine Berufs- oder Menschenklasse, über welche die Kritik und namentlich eine be-

fangene oder gar vorurteilsvolle Kritik nicht Spott und Bitterkeit ausgießen könnte? In der Tat, kritisieren, anklagen, beschuldigen ist nicht schwer, viel schwieriger besser machen oder die Mittel zur Heilung angeben. Wir werden deshalb, nachdem Hartmann auf 132 Seiten über die Juden abgeurteilt hat, von ihnen als „Fremden", von ihrem „ausschließlichen Stammesgefühl", ihrem Streben nach „aristokratischer Weltherrschaft", von ihrem „unsoliden, unreellen, ausbeutenden Handelszweige", ihrer „Ausbeutung durch die Kapitalmacht" usw. gesprochen, wir werden, sagen wir, recht neugierig auf die „Mittel zur Abwehr" sein, die er im neunten Kapitel anzugeben weiß. Obschon er nun selbst (S. 133) darüber spöttelt, daß das große deutsche Volk „unfähig sein soll, sich gegenüber einer Minderheit von 1⅓% gegen wirtschaftliche Knechtung zu wehren", so spricht er doch sofort wieder von der „dem deutschen Volke drohenden Gefahr". Wir haben schon gesehen, daß Hartmann den Staat für berechtigt hält, die bürgerliche Gleichstellung der Juden wieder aufzuheben. Wenn dies nicht vorangegangen, so hält er gesetzliche Maßregeln gegen die Juden als solche nicht für denkbar. Er wendet sich daher lieber zur Bildung einer Liga für eine „antisemitische Geschäftssperre" und erörtert, da er sie für möglich hält, die Wirkungen derselben auf acht langen großen Seiten: die Juden müßten dadurch ausgehungert oder zur Auswanderung gezwungen werden. Nach dieser weisen Auseinandersetzung kommt er jedoch zum Schlusse, von dieser Maßregel abzuraten, weil sie — den Streit verschärfen und den Frieden unmöglich machen würde. Ja, er verwirft (S. 148) alle Maßregeln, welche „gegen die Juden als solche gerichtet sind, weil solche den gehässigen Charakter von Ausnahmemaßregeln an sich tragen". Er empfiehlt vielmehr: „niemand darf seine ganze Einnahme verbrauchen", sondern „es muß die Rücklegung von Reserven in Gestalt obligatorischer Lohn- oder Gehaltsabzüge durch das Gesetz geregelt sein"; „niemand soll spekulieren oder in einem Ladengeschäfte kaufen, das keine festen Preise hat", usw.; besonders soll „der Zwischenhandel verringert und auf jede Weise lahmgelegt werden", und für alle diese Zwecke empfiehlt er den Übergang zum Sozialismus. (S. 157). —

In dem Artikel „Kunst, Wissenschaft und Presse" schreibt er den Juden nichts als Skeptizismus und Elektizismus zu; sie bringen es höchstens bis zum Talent, von Genie keine Spur.

Alle Erfolge, welche Juden erreichen, schreibt er „auf Rechnung des jüdischen Cliquenwesens, das seine Verzweigungen überallhin erstreckt". Diese „Judenclique" ist es besonders, welche Juden auf Lehrstühle bringt. Daß ein Jude auf wissenschaftlichem Gebiete sich solche Befähigung und Verdienste zu erwerben vermöge, welche seine Berufung auf einen Lehrstuhl zum Bedürfnis machen können, begreift unser Philosoph nicht; doch müssen wir uns darüber trösten, weil er gegen die Universitätsprofessuren überhaupt feindlich gesinnt ist. Er mag seine Gründe dafür haben. Noch feindlicher ist er gegen die Tagespresse, die er durchaus beschränken, wenn nicht vernichten will. Er verlangt daher von der Gesetzgebung: 1. „Einführung des Inseratenmonopols für das Reich, die Staaten, Provinzen, Kreise und Gemeinden; 2. Trennung der Börsen- und Handelszeitungen von den politischen; 3. Besteuerung der Zeitungen nach dem bedruckten Flächenraum; 4. Unterzeichnung jeden Artikels und jeder Notiz mit dem vollen, wahren Namen des Autors." (S. 176.) — Aus allem Vorhergehenden wird man sich schon eine Vorstellung von den politischen Ansichten Hartmanns machen können. Er wütet in seinem Schlußkapitel gegen den „doktrinären Liberalismus". Wir wollen ihn nicht daran hindern und nur bemerken, daß Hartmann nur doktrinären Antiliberalismus treibt und die wirklichen politischen Verhältnisse aus seiner Vogelperspektive anschaut, die jedoch nur retroskopisch ist. Er hält die Juden für durchaus konservativer Natur, jedoch nur für ihre eigenen Interessen; sie verlangen alle Freiheit für sich, wie die ultramontane Kirche, „aber sie gönnen keinem anderen eine Freiheit". Vor allem nimmt er es ihnen übel, daß sie zur „freisinnigen Partei" ein Kontingent stellen, und verlangt, daß sie allen Parteien angehören, die nicht eine konfessionelle christliche Tendenz haben. (Da bleiben doch nur die nationalliberale, an welcher sich lange genug Juden beteiligten, und die deutsch-freisinnige übrig.) Aber auch in diesem Kapitel kann er seinen Wahn über die Herrschaft, welche die Juden überall üben sollen, nicht los werden, denn er hält die Juden für die „Oberleiter" jeder Partei, in welcher sie auftreten. —

Was ist nun das Endergebnis aller dieser Expektorationen? eine sehr zahme Mahnung „zur Geduld"! Die Juden müßten Geduld haben den Antisemiten gegenüber, nicht empfindlich sein und sich bilden und erziehen, d. h. keine Juden mehr sein, in

welcher Weise dieses Wort auch aufgefaßt werde. Die Christen müßten Geduld haben den Juden gegenüber, denn auf friedlichem Wege würde in der Zukunft sich alles schon ausgleichen. Für die Juden ist diese Mahnung sehr überflüssig. Für uns waren anderthalb Jahrtausende eine Schule der Geduld; und wer sehen will, der kann schon aus der Frequenz der öffentlichen Schulen den in allen Schichten der jüdischen Masse herrschenden Bildungsdrang gewahren. Ob dieser Schluß auch nur den geringsten logischen Zusammenhang mit dem übrigen Inhalt der Schrift habe, wird der Leser leicht entscheiden. Das Buch Hartmanns wird von den Antisemiten mit Jubel begrüßt und als eine abermalige Stütze von ihnen betrachtet und benutzt werden. Und da muß uns denn der Herr Philosoph gestatten, ihm ein wenig ins Herz zu blicken. Warum hat er diese Schrift gerade jetzt veröffentlicht, wo die antisemitische Bewegung in Deutschland offenbar sich zu verlaufen begonnen hat? Jedermann wird sich zu dem Schlusse berechtigt fühlen: weil Hartmann eben dieser abnehmenden Bewegung wieder zur Hilfe kommen und sie noch einmal auffrischen wollte. Ob ihn dieses bewußt oder unbewußt geleitet habe, wollen wir nicht entscheiden. Die Sache liegt aber so, und wie Herr von Treitschke den Zug begonnen, so will Herr von Hartmann ihn schließen. Herr von Hartmann streckt uns die Friedenshand entgegen; aber da wir sie fassen wollen, ist sie eiskalt und starr. Er verkündet auf dem Titelblatte seines Buches, daß er „das Judentum in Gegenwart und Zukunft“ schildern wolle; aber für das Bild unserer Gegenwart verwendet er nichts als die allbekannten, so oft wiederholten Schlagwörter der Antisemiten und gibt sich nicht einmal die Mühe, sie auf ihre Wahrheit zu prüfen und irgendeinen Beweis heranzubringen; er überläßt sich nur dem Erguß seiner Folgerungen aus den unerwiesenen Prämissen und Behauptungen. Unsere Zukunft fällt bei ihm deshalb auch nur in sehr schwachen, undeutlichen Zügen aus, aus welchen nichts bestimmt hervortritt. Wir können Herrn Hartmann versichern, daß wir, und zwar möglichst objektiv, unsere Gegenwart und unsere Zukunft besser kennen. Wer mit vorurteilslosem Auge auf die jüdische Masse im Anfange unseres Jahrhunderts blickt — die gebildeten Juden von damals, welche z. B. in Berlin bekanntlich die Elite der Gesellschaft ausmachten, ziehen wir nicht in Betracht — und sie mit ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit vergleicht, der muß zugeben, daß

in dieser verhältnismäßig kurzen Zeit eine staunenswerte Umwandlung, eine Fortbildung zum Deutschtum stattgefunden, eine Aneignung deutscher Bildung und Gesittung, ein Versenken in den deutschen Geist, eine Entfaltung deutsch-nationalen Sinnes und Patriotismus, und daß so auch die jüdische Masse ihre Stellung im deutschen Volke sich wohl erworben hat und für die Zukunft die besten Hoffnungen erweckt. Daß zu diesem Bilde unserer Gegenwart auch die düsteren Schatten des Antisemitismus gehören, ist selbstverständlich, und daß dieser mit seinen Wirkungen unser Verhältnis zu den übrigen Teilen des Volkes trübt und unser Vorwärtsstreben erschwert. Aber wir wissen auch, daß diese Verbitterung gegen uns doch im Volke selbst lange nicht so stark ist, wie die Antisemiten durch ihr Geschrei glauben machen wollen, und daß sie sich bei eingetretener Ruhe wieder abschwächen werde. Wir lassen uns deshalb in unseren guten Bestrebungen nicht beirren. Wir wollen aufrichtig und ganz deutsche Bürger sein, und mit allen unseren Kräften die Pflichten gegen Vaterland, Staat und Mitbürger erfüllen; dann aber auch unser religiöses Bekenntnis lauter und ganz aufrecht erhalten, wie es sich im Geiste und Bedürfnis der Zeit auf dem Boden unserer Geschichte fortentwickelt, um so mehr als wir von der Überzeugung durchdrungen sind, daß dasselbe nicht allein nichts gegen unsere patriotischen Pflichten enthält, sondern uns zu deren gewissenhaftester Erfüllung auffordert und anfeuert, wie es uns schon der Prophet vor drittehalb Jahrtausenden gelehrt: „Suchet das Heil des Staates, wohin ich euch geführt, und flehet für ihn zum Ewigen: denn in seinem Heile wird euch Heil sein.“ (Jerem. 29, 7), und die Talmudisten als oberste Satzung aufstellten: „Recht und Gesetz des Staates sind Recht und Gesetz“ (B. kam 113, 1 u. öfter) und vorschreiben: Bete für das Heil der Regierung, denn sie hütet Recht und Ordnung; „beten“ als der Ausdruck der höchsten und wärmsten Empfindung verstanden. (Pirke-Abot 3, 2.)[1])

[1]) Es ließ sich voraussetzen, daß die Schrift Hartmanns Aufsehen erregen und mannigfache Besprechungen hervorrufen werde. Daß wir in unserer Beurteilung des Hartmannschen Produktes nicht allein stehen, zeigt uns z. B. eine treffliche Kritik in der „Breslauer Zeitung“ vom 17. und 18. Dezember. Es heißt da: „Man lese das Buch von der ersten bis zur letzten Seite, und der kühlste Kritiker wird sich sagen müssen, daß hier nicht Öl auf die schäumenden Wogen, sondern in die prasselnden Flammen gegossen wird, daß der Autor, der sich anstellt, als ob er zwischen den

streitenden Parteien einen Vergleich stiften wolle, wie jene Porzia im „Kaufmann von Venedig", nur zum Schein die theatralische Robe des ehrwürdigen Richters angelegt hat, in Wahrheit aber nur der Advokat der Partei ist, zu deren Gunsten er den Spruch fällt. Und da er diese Rolle mit einer wahrhaft glänzenden Dialektik (?) und mit dem Aufwand aller seiner schriftstellerischen Darstellungskunst (?) zu Gebote stehenden Mittel durchführt, so wird sein Buch unfraglich einen starken Eindruck machen, und — sagen wir es kurz — der Sache des Antisemitismus eine von diesem selbst kaum erwartete Stütze gewähren, obwohl der Autor fast in jedem Kapitel sich gegen seine Zugehörigkeit zum Antisemitismus verwahrt und am Eingange jedes Abschnittes den Standpunkt der Gerechtigkeit, Unparteilichkeit und Billigkeit betont. Dann aber gelangt er auf Grund willkürlicher und falscher Prämissen zu Folgerungen, die jenen Standpunkt wieder ganz illusorisch machen, und die Konsequenzen des scheinbar perhorreszierten Antisemitismus voll und ganz rechtfertigen." — An einer anderen Stelle weist der Kritiker nach, wie mangelhaft Hartmanns „Kenntnis der tradierten und auch unter den nichtjüdischen Theologen allbereits richtig erkannten Grundlagen des jüdischen Glaubens auf seiner altertümlichen und neueren Entwicklungsstufe ist" und „wie sich diese Unkenntnis in ihrer ganzen Blöße enthüllt." — Prof. Dr. Paulus Cassel hat soeben eine Broschüre herausgegeben: „Ahasverus, die Sage vom ewigen Juden" (Berlin, Internat. Buchh. 1885). In der Einleitung spricht er auch über Hartmanns Schrift. Er sagt u. a.:

„Der Stolz unserer Tage in weiten politischen Kreisen heißt Opportunität. Diese hat zum Grundsatz, was Heraklit im höheren Stil braucht: πάντα ῥεῖ, alles fließt, d. h. sie hat eben keinen Grundsatz. Heutzutage ist man vor allem praktisch, wie die Kunst realistisch ist. Sentimentales sich Versteifen auf Prinzipien hält man nicht mehr an der Zeit. Man hat für alles die praktische Formel. Man bleibt vor nichts pietätvoll stehen. Es ist eine Art stiller Revolution in der Welt." „In unseren Tagen ist altmodische Humanität eine Schimäre, bis sie in irgendwelcher Weise ein praktisches Mittel der Klugheit wird. Es ist nichts sicher; der Grundsatz der Grundsatzlosigkeit, Opportunität, rennt wie ein Nashorn durch den Forst und rennt und reißt alles nieder, was ihm in den Weg kommt. Man kann der Opportunität gegenüber auf nichts mehr rechnen." „Hartmann wird mir auch zugeben, daß die Judenfrage auch nur eine Tat der Opportunität war und vielleicht jetzt nicht mehr ist. Der Philosoph wird mir auch zugeben, daß seine Schrift über das „Judentum" auch nur eine Folge der Opportunität ist." „Bevor ein alter Gelehrter über das Judentum und die Juden schrieb, was machte er da für Studien! Er versenkte sich in die schwere Literatur der Juden selbst und suchte sogar ihre Sprache zu verstehen. Darüber sind die modernen Publizisten hinaus. Ed. von Hartmann mag moderne Juden genug persönlich kennen, auch von den Salons reicher Israeliten manches wissen, mehr als ich — aber um über das Judentum zu schreiben, hätte ich dem philosophischen Opportunitäts- und Industriepublizisten geraten, schon aus ‚wissenschaftlicher Ehrlichkeit', wie sie sonst Ed. von Hartmann preist, etwas tiefer zu forschen, nicht bloß, wie die Juden an der Börse ‚handeln', sondern was sie in einem zweitausendjährigen Ringen und Leiden getan haben."

5. Hellwalds Kulturgeschichte und die Juden.

I.

Die Freiheit des Geistes, welche seit der Zeit der Humanisten und der Reformation durch lange Arbeit und vielfachen Kampf errungen, und die Freiheit der Presse, welche im westlichen und mittleren Europa, wenn auch nur bis zu einem gewissen Grade, in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts erlangt worden ist, haben zur Folge gehabt, daß alles ausgesprochen wird und alles sich einen gewissen Kreis erwirbt. Jede Richtung, jede Anschauung, jede Betrachtungsweise, sei sie alt oder neu, vernünftig oder absurd, gründlich oder hypothetisch, entspringe sie aus der niedrigsten Leidenschaft oder aus der ernstesten Forschung, sei sie ein Trunk aus dem reinen Borne der Wissenschaft und des sittlichen Ideals, oder aus einer morastigen Lache geschöpft, diene sie gemeinen Zwecken oder dem edelsten Patriotismus und der erhabensten Humanität — alles findet seinen Ausdruck und seine Hörer. Auf diesem Wege haben sich in der Lesewelt, im gesamten Publikum die verschiedenartigsten Kreise gebildet, und es kommt nur darauf an, ob der Autor einer Schrift einem dieser Kreise zum Munde zu sprechen, seinen Neigungen sich anzuschmiegen versteht, um Anklang und Verbreitung zu finden. Es ist deshalb so weit gekommen, daß der zeitweise Erfolg einer Schrift noch gar nichts über deren Wert entscheidet, sondern nur bezeugt, daß es dem Verfasser gelungen ist, im Sinne einer zahlreichen Leserschaft zu schreiben. Der Erfolg straft sich auch nicht selten selbst; denn bei der nächsten Wendung fällt das vielgesuchte Werk der Vergessenheit anheim. Nichts tritt jenem vielgelobten Prinzip der unbedingten Gleichheit unter den Menschen schlagender entgegen, als diese Verschiedenheit der Kreise, für welche die Literatur besteht und arbeitet. Wir haben ein Fachpublikum nach allen möglichen Wissenschaften und Interessen, ein gelehrtes Publikum, das nur gründlichen Forschungen seine Aufmerksamkeit

schenkt, ein gebildetes Publikum nach sehr verschiedenen Stufen und Tendenzen, und ein Volkspublikum, in welches eindringen zu können eine ganz eigentümliche Eigenschaft erforderlich ist. Die beiden letzten Kreise in ihrer großen Mannigfaltigkeit sind die gefährdetsten. Denn der Fachmann und der Gelehrte wissen leicht die lose und verfehlte Arbeit auszuscheiden und zu verwerfen; der Gebildete und das Volk vermögen dies nicht. Neben einer an Form und Inhalt edlen, wohltätigen und wohltuenden Volksliteratur finden die Produkte der krassesten Roheit, des schrankenlosesten Aberglaubens, der Täuschung und Verlogenheit eine erschreckende Verbreitung. Feiner muß das Gift für die Kreise der sogenannten Gebildeten bereitet sein, aber auch in desto größerer Menge. Wir brauchen es nicht zu sagen, wie hier Sittenlosigkeit und Unzucht, Unglaube und Materialismus, wenn sie nur bei aller Gemeinheit eine dem Geschmack entsprechende Form anzunehmen und mit dem vorherrschenden Winde zu segeln wissen, tausend und abertausend Hände finden, die danach greifen. Dieses Publikum will stets duftende Blumen haben und auf weichen Rasenrabatten wandeln; aber es weiß nicht, ob die Blumen gesunden, betäubenden oder gar vergiftenden Duft aushauchen, und es achtet nicht darauf, ob unter der Rasendecke Schlangen nisten und allerhand Getier, deren Biß lebensgefährlich oder doch gesundheitsschädlich ist. Es versteht sich von selbst, daß wir um solcher Folgen willen jene Freiheit des Geistes und der Rede nicht beseitigt oder in neue Fesseln geschmiedet wünschen. Es würde hiermit dem ganzen großen menschheitlichen Entwicklungsgange gewalttätig Stillstand geboten werden, aus welchem Zustande die furchtbarsten Erschütterungen entstehen könnten. Auch glauben wir, daß eine solche gesetzlich gesicherte Freiheit die Heilmittel der Übel, die sie mit sich führt, in ihrem eigenen Schoße trägt. Je mehr der allgemeine Geist fortschreitend sich entfaltet, desto eher vermag er die krankhaften Auswüchse zu bekämpfen und die notwendigen Prozesse des Organismus zu überstehen. Hierzu aber ist es notwendig, den Irrtum und die Bosheit immerfort zu bekämpfen und ihnen den Raum zu bestreiten, den sie einnehmen und zu behaupten suchen.

Diese Beschaffenheit des allgemeinen Lesepublikums, dessen Sucht nach Neuem und Pikantem, dessen Lust an der Zerstörung bisheriger Ansichten, an der Lockerung wohlbegründeter Überzeugungen, unterstützt durch den Mangel wirklicher Kenntnisse,

der sich mit dem Firniß einer oberflächlichen Bildung deckt, haben aber noch zu einer anderen Erscheinung geführt, nämlich zu einem literarischen und geistigen Gründertum. Die Hast nach Ungewöhnlichem, Wunderlichem, Vielversprechendem, eine Umwandlung aller bisherigen Richtungen und Erfolge Verheißendem hat ebenso eine Masse literarischer Gründer hervorgebracht, wie die Gewinnsucht und Spekulationswut auf dem finanziellen und industrieellen Gebiete. Neue Systeme, neue Weltanschauungen, neuer Glaube, Hypothesen in Natur und Geschichte, welche alle gültigen und echt wissenschaftlichen Ansichten umkehren, sind in schneller Flucht aufgebaut worden, mit lockenden Fassaden geschmückt, um das Publikum zum Eintritt in das prächtige Portal einzuladen, hinter welchem doch nichts als Trümmer, wüstes Gestrüpp und übelriechender Morast zu finden sind. Leider hat diese literarische Gründerei die Aussicht auf eine längere Dauer, als ihre Schwester in der Finanz. Denn hier machen sich doch bald die materiellen Forderungen geltend, man will Zinsen und Dividenden haben und sein Kapital vervielfachen — in der literarischen Welt aber kommt das Publikum nicht so leicht dahinter, daß es schmählich betrogen sei; es vermag das Wahre vom Unwahren, die falsche Münze von der echten nicht so leicht zu unterscheiden, und eine wohlgeordnete Clique, die sich gegenseitig unterstützt, lobpreist und verteidigt, versteht es, das Publikum lange Zeit zu hintergehen. Solche Operationen sind gerade in einer Nation am leichtesten auszuführen, welche eine gute Schulbildung besitzt, und wo daher geistiges Bedürfen und darum viele und mannigfache Lektüre verbreitet ist.

Als eine solche schädliche Erscheinung und literarische Gründerei haben wir die jetzt bereits in zweiter Auflage veröffentlichte „Kulturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung bis zur Gegenwart von F. von Hellwald (Augsburg, Lampart, 1876)“ zu bezeichnen. Die Kulturgeschichte ist eine neuere Wissenschaft und die eigentliche Geschichtsphilosophie nach der induktiven Methode. Sie erfaßt das geschichtliche Dasein, sei es eines Volkes, sei es einer Zeit, in allen seinen Momenten als ein Ganzes, um dessen Wesen, Charakter und Ziel vom Standpunkte der Kultur zu erfassen und darzustellen; sie geht dann weiter und vereinigt alle geschichtlichen Erscheinungen der Menschheit wiederum zu einem Ganzen, um den Gang der gesamten Entwicklung des Menschengeschlechtes zu erkennen und zu zeichnen. Daß dies eine der

bedeutendsten und schwierigsten Aufgaben ist, die sich der Forschergeist gestellt, und daß deren richtige Lösung, weil sie uns zum eigentlichen Bewußtsein über uns selbst, über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verhelfen wird, von höchster Bedeutung ist, daß dies aber auch eine Geistesarbeit ist, welche nur durch viele, tiefeingehende und glückliche Tätigkeit nicht eines, sondern vieler Forscher und Denker zum Ziele wahrer Erkenntnis geführt werden kann, leuchtet von selbst ein. Die Kulturgeschichte hat daher bereits eine ganze Literatur, in welcher Namen von höchstem Glanze, auch emsige Forscher hervorleuchten, andere auch von einseitigem, wenn auch ernstem Charakter. Wir nennen: Herder, Heeren, Hegel, Klemm, Wachsmuth, Buckle, Draper, Lecky, Kolb. Was wunder, daß sich auch dieses neuen Erzeugnisses des modernen Geistes die modische Strömung bemächtigt, die Hypothesensucht, die Oberflächlichkeit und der Materialismus, und es in ihren Strudel zu ziehen sucht? Ein Beweis hierfür ist das vorliegende Hellwaldsche Werk, eine Kompilation zumeist aus der Tagespresse, aus Broschüren und Parteischriften, die überall als Quellen und Beweisstücke zitiert werden, besonders den jüngsten Jahrgängen des „Auslandes“, dessen Redakteur Herr von Hellwald ist. Dieser gibt selbst den Materialismus als die Grundlage an, auf welcher er seine Ansichten über die Geschichte der Menschheit aufgebaut. Da er aber durchaus kein philosophischer Geist ist, und sein Denken jeder erforderlichen logischen Konsequenz entbehrt, kann man nicht einmal sagen, daß er dieses Prinzip wirklich durchgeführt und zur Geltung gebracht hat. Herr von Hellwald, früher Offizier, wird allgemein als ein ungründlicher Vielschreiber betrachtet, der leicht und oberflächlich, aber anmaßend und mit der Maske der Entschiedenheit über die auseinanderliegendsten Dinge schreibt. Die Biographie Peschels und die holländische Literatur, die Erde und ihre Völker und der Darwinismus nach seinem verschiedensten Inhalt, die Ausgrabungen in Rom und noch zahllose andere Gegenstände werden von seiner Feder in schnellem Wechsel behandelt. Daher mag es auch gekommen sein, daß die ernsteren Kritiker und Fachmänner bis jetzt über die Kulturgeschichte Hellwalds hinweggesehen haben und eine wissenschaftliche Beurteilung dieses Machwerkes bis zur jüngsten Zeit noch nicht gegeben war, wodurch freilich dem Erfolge desselben der Paß freigelassen wurde. Selbstverständlich läge eine solche dieser Zeitung des Gegenstandes

wegen fern. Unsere Sache ist nur, die rohen und leichtfertigen Urteile, welche Herr von Hellwald in seiner Kulturgeschichte über die Juden auszusprechen sich erlaubt, zurückzuweisen. Überrascht haben uns diese, ebenso aus Vorurteil wie Unwissenheit hervorgehenden Urteile Hellwalds nicht, denn wir wissen aus dem „Ausland", daß er jede Gelegenheit wahrnimmt, auf die Juden in ungerechtester Weise die dunkelsten Schatten fallen zu lassen. Aber gerade darum ist es notwendig, die Schrift jenes Mannes nach ihrem Gesamtcharakter zu kennzeichnen, damit man sehe, daß aus solchem Boden eine andere Pflanze auch für die Juden gar nicht habe erwachsen können. Und damit man nicht voraussetze, daß unser Urteil durch Hellwalds Schilderungen der Juden bestimmt worden sei, gestatten wir uns mit einigen Worten auf einige kürzlich erschienene Kritiken zu verweisen, welche Herrn v. Hellwalds Kulturgeschichte nach ihrem wahren Werte brandmarken. Wir sehen zuerst im diesjährigen Februar- und Märzhefte der „Preußischen Jahrbücher" den Aufsatz, überschrieben: „Der Materialismus in der Geschichtschreibung" von Ernst Zitelmann. In den einleitenden Worten charakterisiert Herr Zitelmann den Materialismus in der Geschichte in folgender Weise: „Wir sprechen nicht von jenem philosophischen Materialismus, der in der Materie das Ding an sich gefunden zu haben glaubt, auch nicht von jenem naturwissenschaftlichen Materialismus, der sich auf sein Gebiet, die Naturerscheinungen, beschränkt, sondern wir sprechen von jener völlig rohen Weltauffassung, deren Glaubensbekenntnis auf theoretischem wie ethischem Gebiet sich in folgende vier Sätze zusammendrängen läßt:

1. Es existiert und geschieht nichts, als was ich sehen, hören, riechen, schmecken und fühlen kann.
2. Alles was existiert und geschieht, existiert und geschieht notwendig.
3. Das treibende Prinzip aller organischen Wesen ist der im Kampfe ums Dasein sich betätigende Egoismus.
4. Bei Tier und Mensch sind Hunger, Durst und Geschlechtsliebe die Bedürfnisse, zu deren Befriedigung der Kampf ums Dasein geführt wird."

Dieser rohe Materialismus ist es, der sich neuerdings auch auf dem Gebiete der Geschichte sowie der Rechts- und Staatswissenschaft produziert und Freunde gefunden hat, während er

doch aller Wissenschaft den einzig sichern Anker entzieht. Wenn Hellwald in seiner Vorrede sein Buch „in dem Bestreben gipfeln läßt, zu erweisen, wie die Darwinschen Gesetze auch den Entwicklungsgang der menschlichen Natur beherrschen", so zeigt Zitelmann, daß sich in dem ganzen Buche kaum eine Spur davon findet, sondern daß er mit diesem Programm nur vertrauensvolle Leser anlocken wollte. Zitelmann sagt: „Hellwalds Standpunkt und seine Methode ist lediglich der Materialismus in seiner oben geschilderten Gestalt, und die vorgebliche „Natürlichkeit" seiner Entwicklung zeigt sich nur in einem völlig rohen Naturalismus und in einer stärker als anderswo hervortretenden Plattheit. Die oben als das Glaubensbekenntnis des Materialismus aufgeführten vier Sätze ziehen sich auch durch das ganze Hellwaldsche Buch. Die Gefährlichkeit desselben besteht darin, daß es das, was ist, und das was sein soll, nicht unterscheidet, da es nur Notwendigkeiten aber nicht imperative Prinzipien kennt. Der tierischen Moral des vulgären Materialismus, deren einziges Dogma der schrankenloseste und kurzsichtigste Egoismus des von allem idealen Glauben und Streben entfesselten Individuums ist, durch die Darstellung der menschlichen Geschichte den Schein einer wissenschaftlichen Apologie zu geben — das ist die nicht ausgesprochene Tendenz des Hellwaldschen Werkes. Wenn man dazu nimmt, daß dasselbe von Trivialitäten wimmelt und zum größten Teile eine völlig unselbständige Kompilation ist, so muß man ihm einen wissenschaftlichen Wert durchaus absprechen." Ja, Hellwald versucht nichts weiter als „eine rein mechanistische Erklärungsweise der Tatsachen anzuwenden, aber sie durchzuführen hat er nicht vermocht, so daß mithin sogar vom rein mechanistischen Standpunkte aus sein Buch ein völlig verfehltes ist." — Dieses Urteil belegt denn auch Zitelmann durch die beiden Artikel mit den schlagendsten Beweisen. Eine trostlose Öde hat Hellwald um sich geschaffen. „Ihm sind Gottesglaube und Religion Trug (S. 694), ihm sind Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe und Freiheit Lüge (S. 569) und leerer Schall (S. 795), ein absolutes Recht existiert nicht (S. 327), und den Begriff der Humanität und der Menschenwürde aufzustellen, ist ein Fehler gewesen, in den das Mittelalter noch nicht verfallen war (S. 616). Er weiß darum auch nicht, was Menschenwürde ist (S. 329, Note 1), ja er leugnet sie (S. 673), die allgemeinen Menschenrechte endlich sind ihm ein von den Stoikern ersonnenes Wahngebilde (S. 391), Scheinrechte (S. 691),

Phantome, ein inhaltloses Schlagwort (S. 720). Alle jene edelsten Blüten des Menschengeistes, die höchsterrungenen Güter unserer Kultur, für die soviel Ströme von Blut und Tränen geflossen sind, sie alle sind für Hellwald unwahr und nichtig. Wahr ist ihm nur, was so recht von Herzensgrunde trivial ist, und für die großen Tatsachen der Geschichte fehlt ihm jedes wahre Verständnis.“ Soweit, was wir zur Charakterisierung der Hellwaldschen Gesamtanschauung aus Zitelmanns eingehender Kritik anführen.

Unterdes ist aber auch von einer anderen Seite dem Hellwaldschen Machwerk sein Recht geschehen. Wenn Zitelmann den philosophischen Standpunkt, den Hellwald einzunehmen großsprecherisch sich rühmte, ihm unter den Füßen zerschlagen hat; so zeigt O. Jäger in Nr. 30 der „Grenzboten“ hinsichtlich des historischen Materials, welches Hellwald in seinem dicken Buche verarbeitet hat, die völlige Unzulänglichkeit des historischen Wissens, den Mangel an aller Sprachkenntnis, an allem Studium der Quellen und der wirklichen Hilfsmittel, den Wegfall jedes Verständnisses der Tatsachen, kurz die Unwissenheit Hellwalds, wie sie in einem Maße in dieser Schrift sich dokumentiert, daß an vielen Stellen die offenbaren Schnitzer kaum einem Tertianer verziehen würden. Jäger spricht sein Urteil dahin aus, „daß hier von einem völlig unberufenen Manne mit völlig unzureichendem Material ein Buch zusammengetragen worden ist, das wir nicht anstehen, nach Form und Inhalt eines der schlechtesten, wo nicht das schlechteste zu nennen, das uns seit dreißig Jahren vorgekommen.“ Für dieses Urteil erbringt er den Beweis in aller nur wünschenswerten Vollständigkeit. Das Buch wimmelt in allen Partien der Geschichte von den gröbsten Fehlern; seine Zitate beruhen guten Teils auf Täuschung; der Verfasser versteht von griechischer, römischer, mittelalterlicher Geschichte, von Kirchengeschichte, Geschichte der Philosophie usw. so gut wie nichts, und das Ganze wimmelt von den gröbsten Sprachfehlern. Dies alles wird von Herrn Jäger mit einer Unmasse von Beispielen belegt, und er stellt Herrn Hellwald, wenn er es verlangt, noch eine viel größere Auslese zu Gebote. Fürwahr, eine Schmach für das deutsche Publikum, einem solchen Werke in kurzer Zeit zu einer zweiten Auflage verholfen zu haben.

Wir können also mit Gemütsruhe den Urteilen eines solchen Schriftstellers über die Juden entgegensehen und haben um so leichter die Aussicht mit ihm fertig zu werden.

II.

Die Kulturgeschichte ist so recht und eigentlich „die Weltgeschichte, welche das Weltgericht ist". Hat sie doch ihre Urteile aus der Gesamtheit der Menschengeschichte und aus der Ganzheit des Volks- und des Völkerlebens abzugeben. Aber wenn sich auf ihren Richterstuhl eine geschminkte Dirne drängt und setzt, die Unwissenheit und Gewissenlosigkeit, die alle Rechtsprinzipien leugnet, also nach solchen nicht urteilt, die nur an der oberflächlichen Erscheinung haftet und den Kern des menschlichen Daseins nicht zu erfassen vermag, welche, beim Wort genommen, gar keine Kultur anerkennt, die sie nur in der Art und Weise ansieht, in welcher der Hunger, der Durst und der Geschlechtstrieb befriedigt werden, obschon sie freilich eine, ihr selbst unverständliche „Entwicklung" annehmen muß, die den Menschen aus dem Affen werden und zum Affen zurückkehren läßt — wenn eine solche Kulturgeschichtsfratze sich auf dem Richterstuhle breitmachen und ihren schamlosen Spuk treiben will, so ist sie weder Geschichte noch Gericht, und muß von dem angemaßten Platze weggestäupt werden. Wir haben im ersten Artikel das Hellwaldsche Machwerk durch zwei Kapazitäten vom philosophischen und sittlichen Standpunkte einerseits und anderseits von dem der geschichtlichen Wissenschaft und des historischen Wissens als das schlechteste Buch bezeichnen sehen, das seit mehreren Jahrzehnten verfaßt worden ist. Wir widerstehen daher dem Gelüste, dem Verfasser auf den hohlen und vergilbten philosophischen Zahn zu fühlen, den er in seiner Einleitung uns entgegenweist, obschon jeder einzelne Satz derselben zeigt, wie unverstanden ihm das sogenannte Philosophem ist, das er zu bekennen vorgibt. Dagegen werden wir im Laufe unserer Besprechung Gelegenheit genug haben, auch in dem engeren Kreise, den wir in Betracht ziehen wollen, die gründliche Unwissenheit des Verfassers, seinen Mangel an jedwedem Quellenstudium, die Oberflächlichkeit, mit welcher er lediglich aus der Tagespresse, Broschüren, populären Vorträgen und einigen einseitigen Büchern der letzten vier, fünf Jahre die schiefsten Urteile und grundlosesten Anschwärzungen zusammenträgt, erkennen zu lassen. Wir haben schon bemerkt, daß Hellwald die Juden schon seitdem er die Redaktion des „Auslandes" übernommen hat, mit konsequentem Hasse behandelt (was ihn freilich nicht hindert, seine Urteile unbefangen zu nennen),

und jene in jeder Beziehung verächtlich zu machen sucht. Er scheut hierbei weder die unwahrsten Behauptungen noch die grellsten Widersprüche. Wenn er dem jüdischen Stamme den möglich geringsten Kulturwert und Kultureinfluß zuschreibt, so trösten wir uns darüber. Denn ein Autor, der in gleicher Weise die Griechen und Römer behandelt und dem gesamten Menschengeschlechte jeglichen Wert abspricht, und jedes Ideale als Dunst und Nebel, jede Erkenntnis als Irrlicht verspottet, von dem können wir auch für die Juden nichts anderes erwarten. Aber in etwas ihm auf die schreibseligen Finger zu klopfen und wenigstens einige seiner zahllosen Dummheiten und Unrichtigkeiten zu beleuchten, ist doch unsere Pflicht, gegen uns und das allgemeine Publikum.

Hellwald bespricht die Juden im Altertume, im Mittelalter und in der neueren Zeit. Den Herren dieses Schlages hat die Ägyptologie einen unangenehmen Dienst geleistet, daß sie den Auszug aus Ägypten und die Existenz des Volksführers und Gesetzgebers Moses auch ihrerseits als historisch nachgewiesen hat. Sie mochten so gern die Juden erst nach dem Exil für geschichtlich vorhanden erklären und alles Vorhergehende als Legende, wenn nicht als erfundene Fabel betrachten. Aber was nun mit dem Jahrtausend anfangen, das zwischen dem Auszug und dem zweiten Tempel liegt? Freilich beginnt auch die Assyriologie, die Geschichte der Könige als völlig historisch und die biblischen Berichte über sie für völlig getreu zu erweisen. Darüber kann aber ein Autor wie Hellwald noch hinwegsehen. Der Ausweg, den er einschlägt, ist allerdings für einen fröhlichen Hypothesenjäger bequem. Die vormosaische Geschichte ist für ihn gar nicht da. Er läßt Moses mit dem Stamme Levi, der nach seiner Berechnung 44000 Köpfe zählte, in die Wüste ziehen und ihm das Gesetz geben. Die Beni-Israel haben damit gar nichts gemein, sie wohnen längst als gute Polytheisten in Nordkanaan; ein anderer Haufe ist der Stamm Juda mit Simeon; Levi ist ein „Raubadel“ unter dem Priestergeschlechte Ahrons, der sich nun durch das Land verbreitet, und das Volk, soweit er es vermag, im Joch erhält. (Und doch hat dieser Stamm keinen Grundbesitz, erscheint überall als dienend und arm, waffenlos und von der übrigen Bevölkerung abhängig!) Das gesamte Volk ist und bleibt polytheistisch, nur eine geringe Minorität hält an dem mosaischen Monotheismus fest, und leistet den Donnerworten der eifernden Propheten Folge. Der Versuch des nordkanaanitischen Stadtkönigs Saul, den Beni-

Israel die Freiheit zu verschaffen, mißglückt. Aber der judäische David dehnt seine Herrschaft über das ganze Land und über dessen Grenzen aus. Doch schon mit Salomo geht diese Herrschaft zurück und nach seinem Tode befreien sich die Beni-Israel wieder.

Dies ist das Bild, welches Hellwald von der Geschichte des alten Israel entwirft. Solch tolles Würfeln mit dem geschichtlichen Material, dieses willkürliche Verwerfen und Annehmen, Auseinanderzerren und Zusammenklauben nennen diese Leute Kritik, Forschung und Geschichtschreibung! Daraufhin wollen sie charakterisieren und urteilen!

In der Tat würden sie viel einfacher und richtiger verfahren, wenn sie einen Strich durch die ganze vorexilische Geschichte des israelitischen Volkes machten und die Juden als eine babylonische Kolonie betrachteten, die vor den Schrecken der Eroberung durch Cyrus nach dem entvölkerten Palästina gewandert und ihre Traditionen auf die früheren Bewohner des Landes übertragen hätte. Darin wäre doch noch Methode. Indem sie dies aber nicht tun, und zwar weil sie es aus guten Gründen nicht können, so ist ihr ganzes Verfahren töricht und unwahr. Die Einheit des israelitischen Volkes in seinen Stämmen ist durch unleugbare Tatsachen und durch die ganze Vorstellung des Volkes selbst gewährleistet[1]). Nicht bloß die Zurückführung auf einen Ursprung in der vormosaischen Zeit, nicht bloß die mosaische Urkunde bis in den kleinsten Einzelzügen, nicht bloß die Eroberungsgeschichte Kanaans, sondern auch alle weiteren und späteren Äußerungen des geschichtlichen, prophetischen und poetischen Israel bekunden dieses Bewußtsein der Einheit. Im Kriege gegen Benjamin stehen die sämtlichen Stämme zusammen; das Lied der Debora verspottet die Stämme, die vom Kampfe zurückgeblieben; die Richter, von denen jeder nur über einzelne Stämme die Gewalt besaß, werden doch als Häupter der ganzen Nation angesehen; die vereinten Stämme wählen Saul zum Könige, der seine meisten Kriege gegen die südlichen und südwestlichen Feinde

---

[1]) Hellwald kommt da nicht selten ins Gedränge. Soweit er dies anerkennt, und dies tut freilich seine Kurzsichtigkeit nur selten, weiß er sich zu helfen. So meint er, Levi wäre wahrscheinlich auch in zwölf Stämme geteilt gewesen, wie die Beni-Israel und die Beni-Juda!! Nun kann er freilich selbst nur vier aufzählen: Aaroniter, Kehathiter, Merariter und Gersoniter — aber was tut dies? Schnell heißt es: die zwölf Stämme des Levi „ordneten sich unter vier Hauptkasten." So gibt man Antwort auf alle Fragen!

der ganzen Nation führt; die Propheten, ganz wie die mosaische Urkunde, kennen nur ein Gesamtisrael und verkünden nach der Trennung der beiden Reiche die Wiedervereinigung als erste und selbstverständliche Bedingung. Auch die politische Entwicklung ist eine ganz naturgemäße. Die republikanische Verfassung mit der Selbständigkeit jedes einzelnen Stammes machte ihre Ohnmacht den stets andrängenden Feinden gegenüber zu sehr fühlbar, als daß nicht das Bedürfnis nach einer starken Zentralgewalt zur Monarchie führen mußte, und diese wiederum ward dem Unabhängigkeitstrotze der Stämme zu lästig, als daß nicht eine Spaltung in zwei Reiche eintreten mußte — wie sie z. B. der nordamerikanischen Union vor einem Jahrzehnt drohte und auch vor sich gegangen wäre, wenn nicht die Nordstaaten eine stärkere militärische Kraft besessen hätten. Selbst nach dieser Spaltung drang oft genug bei Streitigkeiten das Bewußtsein der nationalen Zusammengehörigkeit durch und brach ihnen die Spitze ab. Doch genug, was wir aus der vorexilischen Zeit haben und wissen, bezeugt die Einheit des israelitischen Volkes. Diese leugnen, heißt alles auf den Kopf stellen. — Mitten in diesem historisch sein sollenden Cancan begegnen wir dann auch bei Hellwald Aussprüchen, die dessen ganz würdig sind, jedoch nicht einmal das Verdienst der Originalität für sich haben. Z. B.: Die Hebräer in Ägypten waren Roßkämme und Viehhändler und betrieben das einträgliche Gewerbe des Leihens auf Pfandgegenstände. Da sie auch nach Hellwald nur in Gosen wohnten und nie über den Damiettearm des Nils hinauskamen, so müssen die Ägypter dieser Geschäfte halber alle nach Gosen gekommen sein und die Hebräer, welche die Heilige Schrift wie die ägyptischen Monumente in einer langen Zeit[1]) ihres Aufenthaltes nur mit Bearbeitung der Felder, dem Anfertigen von Ziegelsteinen und dem Erbauen von Städten beschäftigt angeben, mußten doch noch Zeit haben, solche Geschäfte zu treiben. Was hierbei Hellwald über den Handel und Wucher sagt, den das Alte Testament und der Talmud den Juden bis zum Betruge zugänglich gemacht, ist geradezu, wenn auch nicht von ihm, erlogen und unzählige Male widerlegt. In allen seinen Kapiteln über die Juden folgt Hellwald, der so sehr gegen alle Autoritäten wütet, nur der Autorität der Judenhasser

[1]) Wohl fast ein ganzes Jahrhundert unter Sethi I., Ramses II. und Menephta I.

und Verleumder und schreibt sie wörtlich aus. Er erhebt sich hier zu einem Verdammungsurteile gegen die ganze semitische Rasse, die nur Gewinn zu ihrem unverrückten Ziele und Interesse zum Beweggrund ihrer Handlungen habe und schon im Altertume den habsüchtigsten Charakter, der keiner Aufopferung fähig sei, betätigte. Verwundern muß solch ein Ausspruch bei einem Geschichtsphilosophen, der dem ganzen Menschengeschlechte nichts als Interesse und Habsucht zuspricht und jede Aufopferung als Torheit und Irrtum bezeichnet. Aber in der Tat, die arische Rasse zeigt, durch ein solches Okularglas betrachtet, ganz anderes! Die Griechen, wenn sie alle anderen Völker als „Barbaren" betrachteten, welche nur dazu da sind, ihre Sklaven zu sein (selbst nach Aristoteles), die Römer, welche jedes selbständige Volk als Feind und Beute ansahen und auf die Tore der unterworfenen Städte ihr Vae victis! schrieben, waren eine edelherzige, jedes Egoismus, jeder Habsucht bare Menschenrasse. Die Völkerwanderung geschah nur im Interesse der niedergeschmetterten Völker und Zivilisation. Die Heere der Kreuzfahrer verfuhren überall mit einer bewundernswürdigen Eigennutzlosigkeit. Die Spanier bewährten in Amerika und Indien den Abscheu vor aller Goldgier und opferten sich für die Bewohner dieser Weltteile rein auf. Auch der Negerhandel aus Afrika war nur Humanität und wurde nach deren Vorschriften betrieben. Die Flotten der Portugiesen, Holländer, Franzosen und Engländer hatten weder ein Handels- noch ein Eroberungsinteresse, auf ihre Wimpeln waren nur Liebe, Mildtätigkeit und Hingebung geschrieben. Dies mögen die Lobhudler der Arier und die Verleumder der Semiten aus der Geschichte herauslesen. Wir finden in dem internationalen Verkehr der Völker aller Rassen dasselbe, und selbst in der neueren Zeit sind diese Züge erst abgeschwächt, nicht aber schon verschwunden. Hohes Ziel und Aufopferung erblicken wir nur bei den wenigen Männern, die für die Wissenschaft die größten Gefahren, Beschwerden und selbst den Tod in fernen Gegenden ertragen, und welche humane Zwecke verfolgen. Was aber das religiöse, das nationale, das Familienleben, die werktätige Ausübung der Menschenliebe betrifft, so kann nur ein stupider Hochmut den Menschen, welche man zur semitischen Rasse zu zählen beliebt, einen minderen Grad zuschreiben, als den arischen Völkerschaften. Wir hüten uns wohl, diesen Hochmut einen arischen Charakterzug zu nennen, denn wir finden ihn eben

in dieser oder jener Form bei allen Menschengeschlechtern wieder. Für unwürdig aber würden wir es halten, gegen solche aus Anmaßung und Unkenntnis geflossenen Vorwürfe der Hellwalds und Konsorten die Juden insbesondere zu verteidigen. — Daß die Gotteslehre mit dem Heidentume einen langen, hartnäckigen Kampf zu bestehen hatte, beschreibt uns offen und bis ins einzelnste die Heilige Schrift selbst. Er lag auch in der Natur der Sache. Aber ebenso gewiß erscheint jene überall als Sache des ganzen Volkes und gerade des Volkes selbst. Die Priesterkaste zeigte sich derselben im ganzen nur im Gefolge der Könige und Fürsten getreu. Aber immer siegte die Gotteslehre von neuem. Auch in dem Zehnstämmereich, in welchem die Politik den Abfall forderte, erlosch sie nicht ganz, und konnte Elia unter Zustimmung des Volkes, dem er vorher vorwarf, daß es „nach zwei Seiten hinkte" — also doch nach beiden — die Baalspriester töten. So begegnet es denn Hellwald auch, S. 282, jede „besondere hebräische Religion" zu leugnen, und schon S. 283 „die alten Hebräer (d. s. die Apriu der Ägyptologen) die Idee des Monotheismus in Ägypten einsaugen" zu lassen. Sie saugen diese ein, „die der ägyptischen Priesterreligion wenigstens latent innewohnte"! Die verachteten, ferngehaltenen und sich fern haltenden Apriu, die niedergetretenen Sklaven, saugen die latenten Ideen der ägyptischen Priesterreligion ein! Es ist doch wundersam, was diese Leute für Kombinationsgabe besitzen! Latent waren sie in der ägyptischen Priesterreligion, latent für das ganze ägyptische Volk — nur nicht für die Apriu — so latent, daß sie völlig unnachweisbar und nur für die heutigen Ägyptomanen und Ägyptoromanschreiber offenbar sind — wie Mariette erst jüngst nachgewiesen! Was Hellwald über die Religion der Hebräer zusammenfaselt, brauchen wir um so weniger hier in Betracht zu nehmen, als er doch nur anderen nachspricht, und er nur das Verdienst hat, das Widersprechendste, was er vorgefunden, zusammenzuklauben ohne zusammenhängig zu machen. Bald ist ihm der „Jahveh" ein Stiergott, dem Moloch gleich, bald spricht er vom Monotheismus des „reinen Javehdienstes" (den Namen „Jah" findet er zuerst in einer Broschüre von Kämpf!) Sehr geistreich und zutreffend vergleicht er die Reden der Propheten mit den Meditationen Senekas, und meint, man könne in jenen den Typus des nationalen Glaubens ebensowenig finden, als in diesen den sittlichen Maßstab für die römische Gesellschaft unter Nero. Er vergißt hierbei nur, daß jene wirklich

Reden an das Volk sind, während diese philosophische Meditationen; in Volksreden spricht man die Sprache des Volkes, in philosophischen Abhandlungen seine eigenen, individuellen Ansichten aus. Die Abfassung der beiden Talmudim setzt Hellwald S. 289 dicht nach den Propheten, S. 533 nennt er „den ersten Teil des Talmud" „Mischung" (soll heißen „Mischna"), woselbst er auch die Sadduzäer von „Jadikia (!) oder Jadok, dem Hohenpriester unter Salomo (!)" herleitet, und dies in der zweiten Auflage. — Zu dem Seichtesten, was über „die hebräische Literatur" je geschrieben worden, kann sich wohl das Kapitel zählen, das Hellwald ihr gewidmet. Eine Literatur, die selbst in ihren übriggebliebenen Resten einen welthistorischen Einfluß geübt hat, wird von einem wirklichen Kulturhistoriker eine ganz andere Würdigung erfahren. Doch Hellwald hat sicherlich nur eine geringe Kenntnis von ihr, selbst in der Übersetzung, und gar keine Einsicht. Seine Führer sind eine gehaltlose Abhandlung über die Psalmen in der Revue des deux mondes und der als Schriftsteller sehr wenig bedeutende Martin Schultze. Aus diesen schreibt er einige Notizen, die sich zum Teil widersprechen, ab. Es ist der Mühe nicht wert, ihm dahin zu folgen. Dagegen stellt er vorher ein Zerrbild von der „Kultur der Hebräer" auf, dessen nähere Prüfung wir dem großen Autor doch nicht schenken können.

III.

Ein Zerrbild, sagten wir, entwirft Hellwald von der Kultur der Hebräer, ein Zerrbild, bei dem die Unwissenheit den Stift und die Bosheit den Pinsel führt. Denn weder aus Kenntnis der Quellen noch aus irgendeiner richtigen Beurteilung der Zeit, der geographischen Lage und der Verhältnisse hat er, sondern nur aus irgendwelchen judengehässigen Pamphleten seine Phrasen zusammengeschrieben. Er beginnt: „Die Juden sind niemals im eigentlichen Sinne des Wortes ein eroberndes Volk gewesen." Dies ist richtig, und wir haben ihnen stets ein besonderes Lob daraus gemacht. Gab und gibt es nicht zahlreiche Nationen, die keine Eroberer gewesen?[1]) Sind es nicht immer nur einzelne

[1]) Führen wir unter den vielen Beispielen, die sich darbieten, nur eines an: waren die Schweizer jemals ein eroberndes Volk? Wird ihnen dies jemand zum Tadel machen und ihre Tapferkeit und ihren Mannesmut deshalb bezweifeln, Eigenschaften, welche sie in kräftigen Verteidigungskämpfen so oft bewiesen haben?

Völker — wenn auch in jedem Zeitalter eines — welche diesen Namen, meist zum Verderben vieler und auch ihres eigenen Stammes verdienen? Ist denn aus dem ganzen Lande, das wir jetzt Syrien nennen, ein eroberndes Volk hervorgegangen? Waren doch selbst die Phönizier kein solches. Und doch wohnte daselbst ein Gewirre kleiner kriegerischer Völkerschaften, der Kampf hörte dort niemals auf, bis sie verschwunden waren. Wir rechnen es den Hebräern gerade zum Ruhme an, daß sie, nachdem sie die Waffen glücklich gegen die kanaanitischen Stämme geführt hatten, sie nicht zur Verbreitung des monotheistischen Glaubens erobernd weiter geführt, sondern sie fortan nur zur Verteidigung und Abwehr erhoben. Es ist dies auch erklärlich, weil sie, Gott als Weltschöpfer und Weltherrscher begreifend, diesen Glauben doch nur als national ansahen und der Religionskrieg überhaupt erst mit dem Christentum und dem Islam in die Welt kam. — Aber wozu verwendet Hellwald den obigen Satz? Um zu behaupten: den Juden, denn hier umfaßt er mit diesem Namen alle Zeiten des Volkes, das er doch dreiteilig annimmt, „fehlte der Mut!“ Er sagt: „Mag auch die bis zum Ungeheuerlichen gesteigerte Todesfurcht, welche ein Grundzug des jüdischen Wesens ist, erst etwas geschichtlich Gewordenes sein und daher nicht durchwegs als Feigheit angesehen werden, wie einige wollen, so scheint doch Mut überhaupt kein Merkmal des semitischen Stammes zu sein.“ „Von jener kühnen Todesverachtung, welche die arische Völkergruppe auszeichnet, lesen wir auch in biblischen Schriften kein Beispiel.“ Dies ist durch und durch erlogen und nur aus dem Gewissen eines so kulturunhistorischen Schreibers erklärlich. Die Geschichte aller jüdischen Volkshelden, wie sie die Bibel uns erzählt, ist voller Beispiele des Mutes und der Todesverachtung, z. B. die Gideons, Simsons, Jonathans, Davids. Gerade daß das Volk seine Helden von solcher Tapferkeit, körperlicher Stärke und Gewandheit und todesverachtendem Mute, wie ihn die Genannten erwiesen, dachte und ausmalte, ist ein Beweis, daß es diese Eigenschaften besaß und hoch schätzte. Die Geschichte der Könige ist ein zu kurzer Abriß, als daß Detailzüge in ihr erhalten werden konnten. Aber ist es nicht genug, daß ein kleines, in ein Binnenland eingeschränktes, von feindlichen kleineren und größeren Nationen umgebenes und von ihnen stets befehdetes Volk sich einen tausendjährigen Bestand erkämpfen konnte, und selbst jahrhundertelang zwischen so mächtigen Reichen wie

Ägypten und Assyrien, dann Babylonien sich frei und selbständig zu erhalten vermochte?[1]) Erweist dies nicht genugsam, daß in diesem Volke Mut und Tapferkeit in einem Maße lebten, wie in nicht vielen kleinen arischen Völkern? Sollte Hellwald einmal die Bücher der Makkabäer und dann die Geschichte des Jüdisch-Römischen Krieges lesen, so könnte selbst er die vielen Beispiele persönlicher Todesverachtung nicht leugnen[2]). Und war es kein Mut, keine Todesverachtung, welche den Juden gegen die Weltbeherrscher, die Römer, das Schwert in die Hand gab zu einer Zeit als die ganze arische Welt sich vor ihnen beugte? Auch die spätere Geschichte der Ägypter und der Parther zeigt uns

---

[1]) Vermochte doch das kleine Juda unter dem Könige Hiskia und dem Propheten Jesaias der gewaltigen assyrischen Macht, welche Samaria, wenn auch erst nach dreijähriger Belagerung zerstört hatte, zu widerstehen, bis das assyrische Heer um Jerusalem zum größten Teile sein Grab gefunden. Ein lautes Zeugnis von der Bedeutung, welche die assyrischen und chaldäischen Herrscher dem kleinen Volke wegen seines Mutes, seiner Tapferkeit und seines Unabhängigkeitsdranges beilegten, liegt darin, daß sie es für notwendig fanden, das gesamte besiegte Volk aus seinen Sitzen nach Innerasien zu versetzen, was sie mit irgendwelchem anderen Volksstamm in Syrien nicht taten. Nicht minder glaubte Cyrus eine tüchtige Stütze für die persische Herrschaft in dem fernen Syrien in den Juden zu finden, wenn er sie wieder nach ihrem Lande zurückkehren ließ. Herr Hellwald entschließe sich doch, auch einmal eine Quelle nachzusehen, und in Esra 4, 15 ff. eine Urkunde nachzulesen, mit welchen Gründen die Feinde der zurückgekehrten Juden bei dem persischen Könige das Verbot betrieben und erhielten, die Mauern Jerusalems wieder aufzubauen. Sie baten, die Geschichtsbücher nachzuschlagen, um zu erkennen, „daß diese Stadt eine aufrührerische und Königen und Ländern schädliche sei, und man Empörung in ihr getrieben seit uralter Zeit, weshalb diese Stadt zerstört ward. Wir tun dem Könige kund, daß, wenn diese Stadt erbaut und die Mauern vollendet werden, du keinen Teil mehr haben wirst, diesseits des Stromes.“ Dies fand man denn auch „in den Büchern der Denkwürdigkeiten“, und danach verbot der König die Vollendung der Mauern. Ins Richtige übersetzt heißt dies nichts anderes, als daß die Juden viele Jahrhunderte hindurch mit Mut und Todesverachtung ihre Freiheit und Selbständigkeit — denn ein eroberndes Volk waren sie ja nicht — gegen die Weltherrscher verteidigt hatten, und daß man sich zu ihnen versah, dies nach ihrer Rückkehr wieder zu tun, was dann auch in der syrischen und römischen Sturmzeit in Erfüllung ging.

[2]) Um nur eines anzuführen: H. lese doch — wir muten ihm freilich hiermit viel zu — 1. Makk. 6, 43 ff. den Tod des Makkabäers Eleasar, ob er in dessen Tat nicht Mut und Todesverachtung findet, wie in keinem glänzendern Beispiel anderswo.

noch Beispiele jüdischer Krieger und Helden[1]). Daß sie, zerstreut und unterdrückt, für die Sache ihrer Zwingherren als Landsknechte und Söldner nicht eintraten, wie es Arier bis zur Neuzeit taten, ist leicht verständlich. Aber war es kein Mut, keine Todesverachtung, welche die Juden in zahllosen Verfolgungen, wo sie Leben und Eigentum durch ein einziges Wort sich erkaufen konnten, den Tod vorziehen und in vielen Fällen ihn sich und den Ihrigen selbst geben ließen? Es ist ein jämmerliches Geschäft eines Kulturhistorikers, lediglich aus Karikaturen seine Schilderungen zusammenzusetzen.

Oder nimmt Hellwald aus etwas anderem als einer Karikatur die weitere Behauptung, daß das mosaische Gesetz „in Verkennung des hebräischen Nationalcharakters den Ackerbau ausschließlich begünstigte, den Handelsgeist aber in Fesseln schmiedete.“ Während Hellwald dem Mosaismus bis auf die Rückkehr aus dem babylonischen Exil jede Einwirkung abspricht, und ihn kaum von einer geringen Minorität mühselig und schwächlich erhalten läßt, soll dieser doch die Kraft gehabt haben, den eigentlichen Nationalcharakter zu unterdrücken und den eingeborenen Handelsgeist zu fesseln, und dieses anderthalb Jahrtausende hindurch! Es ist kein Kompliment für das deutsche Volk, sich solche Dinge auftischen zu lassen. Die Israeliten waren, wie noch Josephus ihren Feinden und Verleumdern gegenüber betont, nur und noch zu seiner Zeit ein ackerbauendes Volk in einem Binnenlande ohne Hafen. Die mehrmaligen Versuche, sie zu Handel und Schifffahrt anzuregen und anzuleiten, blieben ohne allen Erfolg und verschwanden spurlos. Als Ezechiel den großen Weltmarkt von Tyrus beschreibt (Kap. 27), wo von Orient und Okzident alle Erzeugnisse und Handelswaren zusammenflossen und an dieser Stelle aufgezählt werden, wird aus dem Lande Israel nur Weizen, Backwerk, Honig, Öl und Balsam genannt (V. 17), also Produkte der Landwirtschaft. Es ist einsichtlich, daß Hellwald diese krasse

---

[1]) Um nur ein Beispiel anzuführen, weil vielleicht der Kulturhistoriker Hellwald in seiner Unbekanntschaft mit allem historischen Stoffe über unsere Bemerkung lächelt, weisen wir auf die Juden Onias und Dositheus hin, welche 150 vor der gew. Zeitr. den Oberbefehl über die ganze ägyptische Kriegsmacht führten. Onias baute auch die Stadt Onion, die nur mit Juden bevölkert ward, welche lediglich für den ägyptischen Kriegsdienst erzogen wurden und die tüchtigsten Verteidiger Ägyptens abgaben. Auch seine Nachkommen zeichneten sich im Kriegsdienste aus.

historische Lüge nur vorbringt, um den Juden den Handel als ihr ursprüngliches, nationales Element zu insinuieren, wie er deshalb dies schon den Apriu in Ägypten angelogen. — Freilich kann er die freiheitlichen Prinzipien in der Verfassung des alten Israel nicht ganz leugnen, aber er schlüpft, nachdem er das Fehlen des Kastenwesens angegeben, schnell darüber hinweg; vielleicht weil er, außer der Gleichheit aller, nichts von der persönlichen Freiheit, von der Wahl aller Beamten durch das Volk, von der allgemeinen Wehrpflicht, von den agrarischen Gesetzen, dem Erlaß- und Jobeljahre usw. wußte. Denn da er die Bibel nicht studiert und die Werke wirklicher Forscher nicht gelesen, sondern nur aus Broschüren und Kompilationen zusammengeschrieben hat, so wäre jenes leicht der Fall. Sonst hätte er doch (S. 293) wissen müssen, daß das Gesetz die Sklaverei im Volke zu einer bloßen Vermietung gemacht, also weit hinaus über alle anderen Völker des Altertums; er hätte nicht gesagt, daß die väterliche Gewalt eine unumschränkte gewesen, während das Gesetz ihr das Recht über das Leben des Kindes entzogen, wie es in Rom nicht war; er hätte nicht gesagt „die Juden kannten kein Völkerrecht", während das Gesetz ein verhältnismäßig genaues Kriegsrecht, Bestimmungen über die Behandlung der Gefangenen, besonders des gefangenen Weibes und den Grundsatz völliger Rechtsgleichheit des Fremden mit dem Einheimischen nachdrücklich enthält. Doch der Raum dieser Kritik läßt es nicht zu, alle Unrichtigkeiten und Schnitzer aufzuzählen, welche Hellwald fast in jeder Zeile produziert. Natürlich daß er alles, wo wir „einfach" sagen würden, „roh" findet. Nun, bei den alten Israeliten und den Semiten überhaupt war alles roh! Wie anders bei den Ariern im Altertum und im Mittelalter! Die Unterdrückung des Volkes als Leibeigene, die Ausraubung aller Schwächeren durch die Faustritter und adligen Herren, die Geistesknechtung durch den Klerus, die Tortur und das blutige Strafrecht, die Kriegsgreuel, z. B. noch im Dreißigjährigen Kriege, wo die Städte in Flammen aufgingen, die Dörfer von der Erde verschwanden, zwei Drittel der Bevölkerung vertilgt wurden — Dinge, die sämtlich während des anderthalb Jahrtausend langen Bestandes Israels nicht vorkamen, das sind keine Roheiten — weil aber die Israeliten keinem Luxus, keiner Ausschweifung, keinem schwelgerischen Leben huldigten, war alles bei ihnen „roh"! Nun, es gibt auch „rohe" Autoren und selbst solche Kulturhistoriker. Dies zeigt sich in dem, was Hellwald

über die Sittlichkeit im alten Israel sagt. Er benimmt sich gerade hier in fast empörender Weise. Niemand, der die Heilige Schrift kennt, sowie die sittlichen Zustände in geschlechtlicher Beziehung bei den anderen Völkern des Altertums, wird leugnen, daß Moses sein Volk zu dem sittenreinsten der damaligen Zeit machte, und vor allen Ausschreitungen zu schützen suchte. Überall wird im Volke das Bewußtsein geweckt, daß gerade hierin sein wesentlichster Unterschied von den es umgebenden Nationen, von Ägypten und den kanaanitischen Völkern (z. B. 3. Mos. 18, 3) enthalten sei, das Bewußtsein, daß die kanaanitischen Völker durch ihre Unzucht untergingen und der Bestand des israelitischen Volkes nur durch Sittenreinheit ermöglicht sei. Dieses Bewußtsein lebte auch im Volke, und als z. B. der Stamm Benjamin ein Verbrechen gegen die Sittlichkeit unbestraft ließ, erhob sich die ganze Nation wie ein Mann gegen denselben, und dies in der „rohen" Zeit der Richter (Richter, Kap. 19 ff.). Hervorgehoben und gebrandmarkt werden daher die Untaten zweier Söhne Davids. Moses stellte eine Reihe von Keuschheitsgesetzen auf, durch welche jede Unzucht außerhalb des Geschlechts — man denke an die bekannte Entartung bei den Griechen — jede fleischliche Vermischung mit Blutsverwandten — war doch die Geschwisterehe in Ägypten und Griechenland gebräuchlich — jeder Ehebruch, jede Verletzung der Jungfrauschaft, jede Buhlerei, weshalb in Israel keine Buhlerinnen geduldet werden sollen (5. Mos. 23, 18. 3. Mos. 19, 29, vgl. 5. Mos. 23, 19), mit schweren Strafen verboten waren: gerade hierin wurde der besondere Charakter der Heiligkeit des israelitischen Volkes gefunden, und alle diese Verbote unmittelbar auf das Verhältnis zu Gott zurückgeführt, ihnen also das strengste sittlich-religiöse Moment eingepflanzt. Die Schamlosigkeit jeder Art wurde streng verpönt, wie an einem Beispiel 5. Mos. 25, 11. 12 gezeigt wird. Um auch im Kriege jede Mißhandlung gefangener Weiber zu verhindern, wurde 5. Mos. 21, 10 ff. eine besondere gesetzliche Bestimmung getroffen, daß ein gefangenes Weib nur nach Verlauf eines Monats, um die Ihrigen zu betrauern, und zwar vollständig als berechtigte Frau, geehelicht, und wenn der Mann sich wieder von ihr scheiden wollte, frei entlassen, nicht aber dienstbar und zur Magd gemacht werden durfte. Alle diese Dinge sind freilich einem Abcschützen auf diesem Gebiete bekannt; stützt sich doch darauf sowohl das kanonische als das protestantische Eherecht, jenes mit einigen Verschärfungen, dieses mit Erleich-

terungen. Es erweckt nun fast Lächeln, wenn man sieht, wie sich Hellwald hier durchzuwinden sucht, um die Vorzüge des Mosaismus zu neutralisieren und dessen Wirksamkeit auf das Volk zu leugnen. Aber es wird einem doch bald zu arg. Er erdreistet sich zu sagen: „In bezug auf Sittenreinheit standen die Juden nicht höher als andere Asiaten"; er wagt es zu sagen, daß der Mosaismus seine Verbote der Prostitution „nicht aus sittlichem Gefühle" getroffen habe; er sagt: „die Hetären waren meist Syrierinnen, Ägypterinnen, Babylonierinnen — wir möchten wohl wissen, woher dies Hellwald hat, und woher diese nach dem Lande Israel gekommen sein sollten? — aber fast niemals Jüdinnen, weil der Mosaismus den Verkehr mit den Weibern des eigenen Volkes strengstens verbot, nicht etwa aus sittlichem Gefühle, sondern weil die schönen Weiber Israels mit allerhand geheimen Gebrechen behaftet waren." Um diese Verleumdung zu erhärten, weist er — ziemlich die einzige biblische Stelle, die er zitiert — auf 3. Mos. 18 hin. Der harmlose Leser, der mitten in einem Satze eine Schriftstelle als Beleg angeführt sieht, muß natürlich voraussetzen, daß sie eben dem Autor zum Belege solch frecher Behauptungen dienen soll. Nun enthält aber 3. Mos. 18 auch nicht die geringste Anspielung auf das, was Hellwald hier gesagt hat. Es ist das Kapitel, wo vor der Unzucht der Ägypter und der kanaanitischen Völker strengstens gewarnt wird. Es folgen dann die Bestimmungen über die Verwandtschaftsgrade, welche die Ehe unzulässig machen, das Verbot, dem Weibe während seiner monatlichen Reinigung ehelich zu nahen, das Verbot des Ehebruchs, das Verbot, seine Kinder dem Moloch zu opfern, das Verbot widernatürlicher Laster, und das Kapitel endet mit nochmaliger Einschärfung, daß durch solche Unsittlichkeiten die Völker und die Individuen ihren Untergang finden. Hellwald hat hier keine Wahl: entweder kennt er das von ihm angeführte Kapitel gar nicht, oder er hat damit die Eskamotage oberflächlicher und gewissenloser Autoren getrieben, welche zu ihren krassen Äußerungen irgendwelches Zitat hinzufügen, um mit dem Schein eines Beleges die unwissenden oder sorglosen Leser zu täuschen! Was bei solchen heimlichen Gebrechen aus den israelitischen Ehemännern werden sollte, frägt sich Hellwald nicht. Wir können ihm auf den schmutzigen Wegen nicht folgen, in welche er sich noch weiter mit wahrer Lüsternheit versenkt und wo er die unsinnigsten und völlig aus der Luft gegriffenen Behauptungen auf-

stellt, wie z. B. das sogenannte Eifersuchtsgesetz habe sich auf die geheimen Krankheiten bezogen, in den jüdischen Familien hätte nichts als Hader und Zank geherrscht, weil die Eheleute sich gegenseitig ihre Krankheiten vorgeworfen usw. Alles, was an geschlechtlicher Verirrung bei den Vorderasiaten vorgekommen, schreibt er den Israeliten zu, und wenn er zugeben muß, daß die sittliche Reinheit der israelitischen Mädchen aufs strengste gehütet wurde, so gibt er dies für „semitisch" aus, als ob jene Völker, welche dem ausschweifenden Götzendienst huldigten, nicht semitisch gewesen. Solches Zeug nennt Hellwald eine Kulturgeschichte, und nimmt das deutsche Publikum bereits in zweiter Auflage entgegen!

Werfen wir noch einen Blick auf die Expektorationen Hellwalds über die Juden im Mittelalter und in der Neuzeit.

IV.

Eine[1]) wirkliche Schmähschrift ist das Kapitel „Die Juden und ihre Lage im Mittelalter". (Bd. II, S. 343.) Wer hier auch

---

[1]) Das Kapitel über „Samaria und Judäa" (S. 531) ist so oberflächlich und so voller Widersprüche, wie es eben nur aus der Feder eines Autors fließen konnte, der von dem zu behandelnden Gegenstande gar nichts weiß und sich begnügt, ein Gemengsel von Phrasen aus einem und dem anderen, meist unglücklich gewählten Buche auszuschreiben. Freilich beginnt er, der den Kulturwert der alten Juden auf das Minimum herabgesetzt hatte, mit der hochtönenden Phrase: „Drei Zivilisationen haben der europäischen Welt ihr Gepräge aufgedrückt: die griechische, römische und jüdische, deren Einfluß bis auf unsere Tage noch erkennbar." Deshalb interessiere man sich auch für das Geschick des jüdischen Volkes. Was er nunmehr diesem Vordersatze anfügt, ist nicht wert, daß wir weiter darauf eingehen. Nach ihm bestand die samaritanische Bevölkerung nur aus den ärmsten Israeliten, welche die Eroberer zurückgelassen. Jeder Schulknabe weiß es besser. Von der Verpflanzung verschiedener Ansiedler aus Babylon usw. und von der Vermischung der israelitischen Religion mit dem Götzendienste der letzteren, woraus die Samaritaner, ihre Religion und Sitten hervorgegangen, wie es 2. Kön. 17 anschaulich schildert, weiß Hellwald nichts. Darum nennt er es „jüdisches Vorurteil und jüdische Borniertheit", daß die zurückgekehrten Juden ihr Gemeinwesen mit dem samaritanischen nicht haben vereinigen wollen, während er bald darauf den Juden die Konsequenz und Festigkeit in ihrem Monotheismus nachrühmt. „Mönchstum und Prophetie" sieht er als „die hervorragendsten Elemente in der Entwicklung der jüdisch-alexandrinischen Lehrsätze" an, und kennt einen „Ritus des jüdischen Mönchstums"! Oder vielmehr er kennt ihn nicht, sondern läßt sich die Phrase von

nur die geringste geschichtliche Darstellung oder Schilderung der Verhältnisse der Juden während des Mittelalters sucht, auch nur eine kleine Anzahl historischer Daten, Motive und Belege erwartet, wird sich getäuscht finden — was er findet, ist nichts als eine Anhäufung von Schmähungen und Übertreibungen, wobei Tagesblätter, wie „Ausland", „Wiener Presse", „Magazine" usw. als die Quellen zitiert werden, aus welchen Hellwald die Geschichte der Juden im Mittelalter, oder vielmehr die lügenhaftesten und ungehörigsten Invektiven gegen die mittelalterlichen und gegenwärtigen Juden schöpft. Bekanntlich gibt es Autoren, welche die Judenverfolgungen im Mittelalter, vorzugsweise der Kirche und ihren Vertretern zuschreiben, und wieder andere, welche dies leugnen und die Ursache der Verfolgungen nur im Wucher und Reichtum der Juden erkennen wollen. Wer die Geschichte sorgfältig und unparteiisch studiert, der sieht zunächst von den blutigen Verfolgungen selbst ab, er verfolgt vielmehr den Weg, auf welchem die Juden allmählich aus der bürgerlichen Gesellschaft ausgeschlossen, in den tiefsten bürgerlichen Stand hinuntergeworfen und Verachtung und Haß gegen sie durch Gesetze, Reden und Taten in die Herzen des Volkes gepflanzt worden. Da zeigt es sich unwiderlegbar, daß die Juden in der römischen Welt allmählich am bürgerlichen Leben einen vollen Anteil erlangt hatten, daß sie nicht bloß das römische Bürgerrecht besaßen, sondern in allen öffentlichen Ämtern, im Zivil- und Militärdienste, und in allen Gewerben tätig waren. Mit dem ersten christlichen Imperator wurde es anders. Nicht auf einmal, aber Schritt vor Schritt haben die christlich-römischen Kaiser in Rom und Byzanz die Juden aller politischen und bürgerlichen Rechte beraubt. Wir haben zum Glück im Kodex Theodosianus noch die ganze Reihe von traurigen Novellen, welche dieses Schicksal über die Juden verhängen und dabei selbst naiv zugestehen „ohne Verschulden der Juden". Sobald die christlichen Konzilien aufkamen, wurde die Sache immer weiter getrieben. Wir haben auch hier noch eine lange Reihe von Dekreten, durch welche nicht bloß die

---

Delaunay abtreten. Früher spottete er über die Aussprüche der Propheten, daß die reine Gotteslehre das kleine Volk Israel zum Widerstande gegen mächtige Despoten zu begeistern vermöge. Jetzt hat er dies vergessen, und meint, den Römern gegenüber habe der Monotheismus eine kräftige Waffe im Kampf ums Dasein gewährt, nur habe den Juden Verständnis und angeerbte Disziplin gefehlt.

Ehen zwischen Christen und Juden verboten, sondern auch jede Gemeinschaft mit Juden, z. B. gemeinsame Mahlzeit aufs strengste untersagt wurde. Diesen folgte die Ausstoßung von allen Gewerben und von allem Grundeigentum. Wir fragen: was können wir Juden dafür, daß so viele christliche Schriftsteller in ihrer eigenen Geschichte und in der Geschichte ihrer Kirche so unwissend sind und, sobald es die Juden betrifft, so unwissend sein wollen, und mit der Unwissenheit so viele Gewissenlosigkeit, so wenig Wahrheitsliebe besitzen, daß sie über alle diese urkundlich bewiesenen Tatsachen hinweggehen und wie Hellwald zu der Behauptung kommen, die christliche Kirche sei ganz unschuldig daran, und die Christen täten sich großes Unrecht, sich der Intoleranz anzuschuldigen? Daß dann die Verfolgungen selbst vorzugsweise mit den Kreuzzügen begannen, also vom religiösen Fanatismus angefacht wurden, können sie freilich nicht leugnen. War doch bis dahin die Lage der Juden noch immer erträglich und an manchen Orten sogar nicht ohne Ehren. Wir haben erst vor einiger Zeit die lange Reihe von geschichtlich dokumentierten Fällen aufgeführt, in welchen die Verfolgungen direkt von christlichen Geistlichen ausgingen. Daß, nachdem den Juden nur noch der Trödel und der Wucher als einziger Nahrungsquell gelassen worden, oft genug die Herren Patrizier und Magistrate in einer Judenhetze den Erlaß ihrer Schulden und zugleich mit der Menge in den Besitztümern der Unglücklichen Raub und Beute suchten, ist begründet, ebenso wie daß die Juden von den Fürsten immer wieder zurückgerufen wurden, um jene aussaugen zu können. — Ein großer Kulturhistoriker wie Hellwald läßt sich auf all den historischen Kram gar nicht ein. Er leugnet kurzweg, daß die Intoleranz der christlichen Kirche an dem traurigen Geschick der Juden einen wesentlichen Anteil habe; er behauptet dagegen, daß die Juden im Mittelalter vorzugsweise die Sklavenhändler gewesen, wofür er keinen einzigen Beweis, selbst nicht aus seinen Zeitschriften, heranzubringen vermag — daß durch kirchliche Verbote den Juden der Handel mit Sklaven größtenteils unmöglich gemacht war, dies zu wissen, kann man von Hellwald nicht verlangen. Aber die Hauptsache ist ihm folgende: Die Juden wurden zu aller Zeit und von allen Völkern gehaßt, folglich muß die Ursache in den Juden selbst liegen, und die christlichen Bedrücker und Henker der Juden sind freizusprechen. Hiermit sind zugleich die modernen Judenhasser eben-

falls freigesprochen. Um den Vordersatz zu beweisen, trägt er die Fabeln über die Juden in China als Tatsachen vor, geht zu Usbeken und Tadschiks, dringt bis in Südarabien ein, macht einen Besuch in Marokko und findet hier überall die Juden ärmlich und verachtet, und hiermit hat er erwiesen, was er erweisen wollte. — Unser großer Historiker hat sich aber hiermit auf einen sehr gefährlichen Weg begeben. Wer kennt nicht den Haß, welchen sämtliche nichtchristliche Völkerschaften, die Chinesen, die Usbeken, die Tadschiks, die Araber, sämtliche Bekenner des Islam gegen die Christen hegen, und nicht bloß Haß, sondern die tiefste Verachtung, da sich der schmutzigste Eselsjunge in Kairo hoch über den gebildetsten Christen erhaben glaubt? Hellwald kann dies z. B. in Bädekers „Unterägypten" nachlesen. Wenn nun ein chinesischer oder mohammedanischer Schriftsteller hieraus den Schluß zöge: Da alle Völker die Christen hassen, so muß die Ursache in diesen liegen, und auch das Grausamste, was die Völker gegen die Christen täten, darf ihnen nicht angerechnet werden — so wäre dies genau die Schlußfolgerung des Herrn Hellwald. Es ist ein vollgültiges Zeugnis sowohl für die sittliche Empfindung als auch für die geschichtliche Anschauung Hellwalds, daß er den Haß durch sich selbst für gerechtfertigt, die Verachtung als Beweis für die Verächtlichkeit anerkennt. — Deshalb brauchte er aber nicht in die Ferne zu schweifen, er hat es viel näher. Will er etwa die Deutschen nach den jetzt im Schwange seienden Urteilen des französischen Hasses beurteilen? will er Luther und den ganzen Protestantismus nach den Schilderungen und Aussprüchen der Ultramontanen kennzeichnen? Wehren wir uns jetzt nicht noch, die Karthager nach den Mitteilungen der Römer zu beurteilen? Der Haß ist zwischen den Völkern, den Ständen und Klassen eines Volkes, zwischen und selbst in den Familien zu finden, glühender Haß, tiefgehende Verachtung. Diese aber zum Maßstab seines Urteils zu machen, den Gehaßten um des Hasses willen für hassenswert zu brandmarken, kann nur einer Seele einfallen, in welcher nichts als Haß und Verachtung wohnt. Ja, wir wagen es, zu behaupten, daß, wenn die christlichen Völker die Juden haßten, dies jenen aus dreifachen Gründen als Schuld angerechnet werden muß: zuerst, weil sie gerade die Juden aus berechtigter bürgerlicher Stellung auf dem heidnisch-römischen Boden entgegennahmen, nun mit Bewußtsein die Juden aus dieser in die schmählichste Ausschließung verstießen und dadurch

um so mehr Haß und Verachtung auf sie häuften; alsdann weil sie ihre Religion unmittelbar von den Juden erhalten hatten und deren religiöse Urkunden als die Fundamente ihres eigenen Glaubens immerfort in Händen hielten, und endlich weil dieser Haß dem wahren Christentume, dem eigentlichen Wesen dieser Religion widersprach. Alle diese Momente für eine gerechte und friedliche Behandlung der Juden waren weder bei den Chinesen noch bei den Usbeken und Marokkanern vorhanden, und doch enthält die Geschichte der Mohammedaner Perioden, in welchen die Juden so behandelt wurden, wie es bei den christlichen Völkern niemals, wenn nicht erst in neuerer Zeit der Fall war. Auch dieses letztere ist allerdings Hellwald unbekannt und deshalb begeht er die geschichtliche Lüge, daß die Türken ebenfalls die Juden immer gehaßt hätten. Das Gegenteil fand statt[1]). — Zuletzt läuft für Hellwald alles auf den Rassenunterschied zwischen den Ariern und Semiten hinaus. Auch der Haß gegen die Juden ist ihm nur instinktartig, naturgesetzlich zwischen fremdartigen Geschlechtern. Auch hier ist unserem Vielschreiber die menschliche Natur nichts anderes als der Tummelplatz feindlicher Naturgewalten, für deren Wesen er freilich keine Erklärung hat. Schade nur, daß nicht bloß die Deutschen, Franzosen, Engländer und Italiener, nicht bloß die Russen, Spanier, Rumänen und Griechen Arier sind, sondern auch die Perser und die Inder, und daß in diesen Ariern der Islam geradeso viel Haß und Verachtung gegen die christlichen Arier hervorgebracht, wie in den mohammedanischen Semiten. Das Rechenexempel Hellwalds hält darum die Probe nicht aus.

Gehen wir noch auf einige Einzelheiten ein. Hellwald ergeht sich mit offenbarer Wollust in der Schilderung des Hasses, der die Juden getroffen haben soll. So kraß war er nur in seltenen und kurzen Zeitpunkten. Wie gesagt, von der wirklichen Lage der Juden unter den Römern weiß er nichts, und er urteilt nur nach den wenigen bekannten und pikanten Aussprüchen einiger alten Autoren, welche, wie sie deutlich zwischen den Zeilen lesen lassen, über die guten und nicht einflußlosen Beziehungen zwischen dem Volke und den Juden, und daß manches von den letzteren

---

[1]) Auch von den Arabern erfuhren die Juden eine längere Zeit hindurch die zufriedenstellendste Behandlung.

auf das Volk überging, z. B. die Feier des Sabbats, ergrimmt waren. Hier ist es auch, wo Hellwalds eigene Großherzigkeit sich nicht verstecken kann. Er nennt die Juden ein Volk, „das, wie man nicht mit Unrecht sagte, alle Menschen haßte". Für diesen Ausspruch, den Hellwald als eigene Meinung ebenso wiederholt, wie schon manche andere, die jedoch keine „Kulturhistoriker" sein wollten, ist man von jeher den Beweis vollständig schuldig geblieben. War es doch das Judentum, welches zuerst mit aller Kraft aus seinem Volke jenen Haß gegen irgendwelches fremdes Geschlecht verbannte, den Hellwald und Genossen als das Naturgesetz des Menschen ansehen, weil sie ihn in der eigenen Brust empfinden. Man lese z. B. 5. Mos. 10, 18. 19. Und wo ist irgendein geschichtliches Faktum, welches einen so fürchterlichen Vorwurf, „alle Menschen zu hassen" seitens der Juden bewiese? Führt es an, belegt eure schmähliche Behauptung, ihr rohen Gesellen, die ihr ein so hassenswürdiges Spiel mit der Geschichte treibt! So ein Hellwald, der alle Autorität leugnet, ist doch wohl am ehesten verpflichtet, die Schuld dessen zu erweisen, den er zu henken versucht. Die Entschuldigung, daß er die Geschichte nicht kennt, mag ihn in vielen Fällen decken, in einem solchen niemals![1]) In dieselbe Kategorie geschichtlicher Lügen gehören noch andere Behauptungen Hellwalds, die wir in eine Anmerkung verweisen[2]).

---

[1]) Die Autorität, welche hier H. anführen würde, wenn er sie kennte — das „wie man sagte" bezeugt, daß H. auch hier die Quelle nicht kennt — ist die Bemerkung des Tacitus (hist. 5, 5. 2): „qui apud ipsos fides obstinata, misericordia in promptu, sed adversus omnes alios hostile odium". Tacitus sagt dies von den Judäern in Palästina mitten in den Stürmen des jüdisch-römischen Krieges, mitten aus jenem römischen Übermute heraus, welcher jeden Widerstand, den die römischen Waffen fanden, für ein Verbrechen, für einen Ausfluß niedriger Leidenschaften hielt. Wie ein solcher Ausspruch einen allgemeinen Wert haben könnte, ist eben nur Judenhassern erfindlich. Wir haben es schon einmal gesagt, wer dem Urteile des Tacitus über die Juden Wahrheit zuschreibt, muß auch sein Urteil über die Christen als richtig ansehen, und dann könnten wir uns seinen Ausspruch schon gefallen lassen. Tacitus nennt Annal. XV, 44 die Christen: ob flagitia invisos, ihren Glauben superstitio exitiabilis, der sich auch in Rom verbreitet habe, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque. Man höre also endlich auf, den Tacitus gegen die Juden anzurufen! —

[2]) H. sagt (S. 344): „Schon die Römer waren der Ansicht, daß die Juden stinken." Was weiß er für diese Behauptung anzuführen? Er bemerkt: „O Markomannen, o Quaden, o Sarmaten", soll Marc Aurel beim Zuge durch

Und allem diesem gegenüber wagt es Hellwald, dieses Kapitel mit der Behauptung zu schließen: „es sei dies eine unbefangene Darlegung!“ Hier sind nur zwei Fälle möglich: entweder doku-

---

das Land der stinkenden Juden (foetentium Judaeorum) ausgerufen haben, „endlich habe ich doch noch ekelhaftere Kerle als euch gefunden.“ (Ammian. Marcell. 22, 5, 5.) Dies ist also eine Beweisführung! Ein Ausdruck des 379 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung zu Antiochien geborenen Ammianus Marcellinus soll für die Ansicht aller Römer aller Zeit gelten! Dies ist die Sünde des Herrn Hellwald. Dann erst kommt die seines Gewährsmannes, des Herrn Kleinpaul in einem Aufsatz (Ausland 1874), welchen H. als „prachtvoll“ zitiert. Dieser muß für die Richtigkeit der Übersetzung der angeführten Stelle eintreten, wobei wir nicht einmal Gewicht darauf legen wollen, daß Ammianus „in unbeholfen rauher Sprache“ schreibt, wie Wachler in seiner Literaturgeschichte, S. 101, urteilt. Die Stelle lautet bei Ammian: „Ille enim cum Palaestinam transiret, Aegyptum petens, foetentium Judaeorum et tumultuantium saepe taedio percitus, dolenter dicitur exclamasse: O! Marcomanni, o! Sarmatae, tandem alios vobis inertiores inveni.“ Hieraus geht hervor, daß überhaupt betreffs Marc Aurels hier nur von einem dicitur „soll“ die Rede und es daher sehr zweifelhaft ist, ob Marc Aurel den angeführten Ausspruch (mehr als zwei Jahrhunderte früher) getan habe? Aber gesetzt auch, daß Marc Aurel diese Worte gesprochen, so ist die Übersetzung „ekelhaftere Kerle“ durchaus falsch. Alios heißt nicht „Kerle“ und noch weniger inertiores „ekelhaftere“. Iners heißt nach jedem Schullexikon: „kunstlos, ungeschickt, geschmacklos, untätig“, bei späteren Schriftstellern überhaupt „Taugenichts“. Da aber auch von Markomannen und Quaden die Rede ist, so muß der Nachdruck auf tumultuantium gelegt werden. Marc Aurel weiß also nichts von „ekelhaft“, noch weniger von „stinkend“, sondern letzteres Wort gehört nur dem Ammianus an und bei dessen ungelenker Sprache ist dabei nicht einmal auf einen „üblen Geruch“ Gewicht zu legen. Das Wort foetere wird oft nur im Sinne von „widerlich sein“ gebraucht, z. B. bei Plautus: foetet tuus mihi sermo. Und nach dem soeben unterdrückten Aufstande des Bar-Kochba und von den, um Milde den menschenfreundlichen Marc Aurel bestürmenden Juden konnte ein solcher Ausruf (über die noch in Judäa wohnenden Juden) nicht sehr auffallen. Hierauf reduziert sich die schmähliche Behauptung des Herrn Hellwald! Und wenn nun wirklich ein Autor wie Ammianus die Juden „foetentes“ nennt — bis 1866 wurden wir Preußen vom Volke in Sachsen, Süddeutschland, selbst im Rheinlande „Stinkpreußen“ benannt — wird daraus jemals ein Kulturhistoriker der Zukunft etwas folgern? — Eine andere, völlig aus der Luft gegriffene Behauptung — denn er kann nur einen einzigen Fall aus Smyrna anführen — ist (S. 345): „Überall lebt der Jude ärmlich und schmutzig, weshalb auch Seuchen ihn am meisten dezimieren, und wenn die blinde Volkswut des Mittelalters das Ausbrechen großer Epidemien, wie z. B. den schwarzen Tod, den Juden zuschrieb, so schoß die damalige Unwissenheit nicht gar so fehl.“ Alles dies ist geradezu falsch. Es ist allgemein bekannt, und zwar aus statistischen Nachweisen, daß

mentiert sich hierin eine Selbsttäuschung, ein Mangel allen klaren Bewußtseins, so daß der Mann selbst nicht weiß, was aus seinen vielschreibenden Fingern fließt — und nach zahllosen Stellen seines Buches sind wir gar nicht abgeneigt, dies vorauszusetzen — oder

---

gerade die Juden von Seuchen am wenigsten ergriffen und dezimiert werden, wie sich z. B. an zahllosen Orten bei den Pocken- und Cholera-Epidemien erwies. Auch gehört kein großer Verstand dazu, um einzusehen, daß der Umstand, wie wenig die Juden vom „schwarzen Tode" litten, bei dem Volke den Verdacht erweckte, die Juden seien an der Seuche schuld (Brunnenvergiftung); wohingegen, wenn die Juden bei dieser Pest so überaus schlecht weggekommen wären, das Volk zu einer solchen Vermutung nicht hätte kommen können. Was den Schmutz betrifft, so erinnere man sich, daß alle Reisenden versichern, in Polen und ganz Westrußland sei die einzige Gelegenheit zu übernachten immer bei den Juden, bei den anderen Bewohnern der Landstädte und Dörfer sei es vor Schmutz unmöglich. — Auf Jamaika, wo nur eine mäßige Zahl Juden wohnt, trat unter den Farbigen der Aussatz auf. Hellwald sagt: „Die Weißen bleiben gänzlich davon verschont, nur die Juden leiden darunter, und am stärksten die jüdischen Mulatten. So hat sich die Krankheitsdisposition bei der orientalischen Rasse trotz aller Wanderungen erhalten." Hier kann man die Art, wie Hellwald seine „kulturhistorischen" Bemerkungen fabriziert, so recht erkennen. Belag ist ihm irgendein Artikelchen in dem von ihm redigierten „Ausland". Von den jüdischen Mulatten haben wir nie gehört, und falls sie existieren, gehören sie nicht mehr zur jüdischen Rasse. Gesetzt aber der Fall wäre richtig, was würde er, vereinzelt und wer weiß auf welche zufällige Ursache zurückzuführen, für den langen Lauf der Zeiten und für die gesamte Judenheit beweisen? Bekanntlich ist es eine bloße Fabel, welche den Hebräern in Ägypten den Aussatz zuschreibt. Im ganzen Mittelalter war der Aussatz im ganzen christlichen Europa aufs stärkste verbreitet, ohne daß hingegen eine Spur vorhanden, die Juden hätten in dieser Zeit am Aussatz gelitten. Dies hilft aber nichts. Hellwald generalisiert. In Jamaika sollen einige Juden am Aussatz gelitten haben: sofort haben alle Juden bei Herrn Hellwald eine genetische Anlage und tragen sie in ihrer Körperkonstitution mit sich herum, wenn sie auch zu Hellwalds Schmerz nirgends bei ihnen zum Ausbrauch kommt. So schreibt man „Kulturgeschichte"! — Da einmal Hellwald so viel auf die Autorität des Tacitus, den Juden gegenüber, gibt, so wollen wir ihm mitteilen, daß dieser am angeführten Orte VI, 2 von ihnen sagt: „Corpora hominum salubria et ferentia laborum", d. h. dieses Volk ist gesund an Körper und geeignet, schwere Arbeiten zu ertragen. Wir können nichts dafür, wenn Herr Hellwald sich darüber ärgern wird, sowie über eine andere Bemerkung desselben Autors, wenn er ihnen V, 6 moriendi contemptus „Todesverachtung" zuschreibt, welche Hellwald nur den Ariern zugesteht, den Israeliten aber und den Semiten überhaupt abspricht. Dafür war Tacitus freilich ein Geschichtschreiber, Hellwald aber ist es in allen Beziehungen nicht! —

eine bewußte schrankenlose Frechheit, welche, wo sie schmäht und in unverantwortlicher Weise brandmarkt, sich noch für „unbefangen“ ausgibt![1])

---

[1]) Wir wollen noch ein Beispiel der „unbefangenen Darstellung“ Hellwalds hier anführen. Er sagt S. 345: „Seneca, der edle Philosoph, nannte sie (die Juden) ein höchst verruchtes Volk“, und führt hierzu an De superst. 3, S. 427. Da Seneca von H. weiter nirgends zitiert wird, hätte er wohl seine Ausgabe zitieren müssen. Indes vermochte dies wohl H. nicht, weil es der Autor nicht getan, dem er das Zitat entnommen. Die Sache verhält sich nun so. Eine Schrift des Seneca De superstitione existiert nicht mehr, und wir haben nur einige Fragmente von Augustin in dessen Buche De civitate Dei VI, 10 erhalten, der sie als aus einer Schrift Senecas Contra superstitiones herrührend anführt. Dieselben finden sich in der Ausgabe Amstel. 1619, S. 459—461. In dem ersten größeren Fragmente spricht sich der stoische Philosoph, welchem jede Art positiver Religion und religiöser Zeremonie widerwärtig war, gegen den schrankenlosen Aberglauben aus, der damals im römischen Kultus herrschte und aus allen Teilen der Welt nach Rom gebracht worden. Im zweiten, noch nicht vier Zeilen fassenden Fragment, Kap. 11, tadelt er die Juden wegen des Sabbats, durch welchen sie den siebenten Teil ihres Lebens verlören und viele augenblicklich dringende Arbeiten unterblieben. Nun kommt an derselben Stelle noch ein drittes, ebenfalls vier Zeilen umfassend, wo Seneca sagte: Cum interim usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes iam terras recepta sit: victi victoribus leges dederunt; und ferner: Illi tamen causas ritus sui noverunt et maior pars populi facit, quod cur faciat, ignorat. Die Worte geben einen Beleg für unsere obige Behauptung, daß mehrere römische Schriftsteller sich über die Juden so bitter ausließen, weil ein nicht unbeträchtlicher Teil des Volkes sich ihnen zuneigte und selbst ihre Sitten annahm. Dies sagt Seneca mit dürren Worten: „Die Gewohnheiten dieses Volkes seien bereits in allen Ländern angenommen“ und fügt den herben Ausspruch hinzu: „Die Besiegten gaben den Siegern Gesetze!“ Die Juden, sagt er weiter, kennten wenigstens die Ursachen ihrer Gebräuche, aber „der größere Teil des Volkes tut, wovon es nicht weiß, warum es es tut.“ Solche Klagen vernehmen wir auch noch aus späterer Zeit. Rutilius Namatianus (416) sagt in seiner elegischen Reisebeschreibung von Rom nach Gallien, nachdem er verwünschte, daß Judäa durch Pompejus und Titus unterworfen worden, ganz im Sinne Senecas:

Latius excisae pestis contagia serpunt
Victoresque suos natio victa premit.

Also auch hier die Klage über den Einfluß der besiegten Nation auf die Sieger. Wenn nun in dieser Bitterkeit Seneca dem Worte gentis das Epitheton sceleratissimae „sehr verbrecherisch“ hinzufügt, um eben seinem Unwillen Luft zu schaffen, ist darauf irgendein Gewicht zu legen? Ist Hellwald darum berechtigt, aus dem ganzen Fragment, aus dem Zusammenhang der Worte diese Bezeichnung herauszugreifen und die Juden damit zu brand-

V.

Man könnte sich denken, was Hellwald in den Juden der Neuzeit aus dem Boden erwachsen läßt, den er ihnen im Altertume und Mittelalter untergeschoben. Indes wird es nicht so arg, wie es, wenn Hellwald irgendeine Folgerichtigkeit besäße, hätte werden müssen. Er beginnt sogar sein Kapitel über die Stellung der Juden in der modernen Welt (Bd. II, S. 730) mit dem Satze: „Nicht ohne ungeheuchelte Bewunderung kann man zu der sozialen Höhe emporblicken, welche die jüdische Rasse in der überraschend kurzen Spanne von etwa fünfundzwanzig Jahren auch außerhalb des Ostens, in den höchst zivilisierten Ländern Europas erklommen hat.“ Man könnte den großen Kulturhistoriker fragen, wie es überhaupt möglich gewesen, daß eine „Rasse“, die nach ihm bereits in Ägypten bloße „Pfandleiher“ und „Roßkämme“ gewesen, während ihres Aufenthalts in Palästina an leiblichen Gebrechen, Familienhader und Todesfurcht gelitten, im ganzen Mittelalter auf die unterste Stufe der Kultur gesunken und überall instinktartig gehaßt und verfolgt war, daß eine solche Rasse überhaupt noch existieren könne, und daß sie sich in fünfundzwanzig Jahren zu einer Höhe emporzuschwingen vermochte, zu welcher er, der materialistische und skeptische Kulturhistoriker, „mit ungeheuchelter Bewunderung emporblickt?“ Nicht sein historisches Gewissen — denn von einem solchen haben wir bei ihm nichts gemerkt — sondern die einfachste Logik, derer doch selbst ein Philosoph seines Schlages nicht ganz entraten sollte, hätte ihm sagen müssen: wenn ich jetzt nach mehr als 3000 Jahren eine „Rasse“ auf einer bewundernswürdigen Höhe erblicke, so müssen die Kulturbilder, die ich von ihrer Vergangenheit entworfen, durchaus falsch sein, so müssen in dieser Rasse Eigenschaften und Kräfte vorhanden gewesen und noch sein, welche sie auch in ihren verflossenen Epochen bewährt haben muß, und

---

marken? Augustin selbst wundert sich darüber, daß Seneca nur gegen die Juden, nicht gegen die Christen geschrieben, die, wie man aus Tacitus weiß, unter Nero von den Juden schon unterschieden wurden, und Lipsius bemerkt zu den Versen des Rutilius, er habe, obschon er die Juden ausdrücklich nenne, die Christen gemeint, und behauptet dies — obschon gegen Augustin — auch von Seneca. Dann würde das sceleratissimae des Seneca und die pestis contagia des Rutilius gar nicht einmal die Juden, sondern die Christen betreffen!

die dieses kleine Volk alle Völkerstürme, alle Kulturphasen durchzuleben befähigten, wie es bei keiner anderen Nation der Fall war. Er hätte sich dann an die wirkliche Geschichte dieses Stammes gemacht, und sicher in seiner zweiten Auflage sich selbst vollständig korrigiert. Da er dies nicht getan, müssen wir schließen, daß er nicht einmal diese einfache Logik besitzt. Übrigens gibt es auch in diesem Satze Unrichtigkeiten. Die Kulturbewegung in den Juden ist bereits mehr als ein ganzes Jahrhundert alt, und Mendelssohn traf schon in der Mitte des vorigen Jahrhunderts keine ganz geringe Zahl gebildeter Juden in Berlin an, denen gleiche Kreise in allen bedeutenden Hauptstädten Deutschlands sich anschlossen; die soziale Höhe war schon vor 1848 von zahlreichen Juden erklommen, und nicht die Gleichstellungsparagraphen in den verschiedenen neuesten Verfassungen brachten diese Wirkung hervor, da sie doch nichts weiter taten, als einer kleinen Zahl Juden den Eintritt in Staatsämter und Parlamente zu ermöglichen. Was Hellwald unter „auch außerhalb des Ostens" versteht, wissen wir nicht. Bei seiner, auch von uns erwiesenen Unkenntnis der wirklichen Sachlage, bildet er sich vielleicht ein, daß die Juden in Persien, Marokko, der Türkei, Rußland und Rumänien eine bewundernswürdige soziale Stellung einnehmen, denen sich nunmehr auch die höchstzivilisierten Länder des Westens zugesellt haben. Nein, verehrter Kulturhistoriker, die Juden bedeuten nur da etwas, wo die von Ihnen so sehr bestrittene Kultur, die von Ihnen geleugneten Grundsätze der Gerechtigkeit und Humanität, die von Ihnen als Träumereien verschrienen Menschenrechte anerkannt und zur gesellschaftlichen und staatlichen Herrschaft gelangt sind!

Hellwald geht noch weiter. Er fügt hinzu: „Ja, noch mehr, sie (die jüdische Rasse) hat teilweise sogar schon unserer Zeit ihren Stempel aufgedrückt." Wir Juden bedürfen einer großen Selbsterkenntnis und vieler Bescheidenheit, um uns vor Selbstüberhebung zu schützen. Es wird uns so oft gesagt, daß wir der Gegenwart Stempel und Charakter aufgedrückt, daß wir also einen so unermeßlich bedeutenden Einfluß ausgeübt, daß wir, kaum aus den Ghetti entlassen, auf die höchstzivilisierten Länder umgestaltend gewirkt hätten, daß wir es zuletzt selbst glauben müssen. Öffnen wir jedoch irgendein Buch, lesen wir in irgendeiner Zeitung, machen wir irgendeinen geselligen Anspruch: so gewahren wir so viel Schmähung, Hohn und Zurückweisung, daß wir uns sagen

müssen: Mit unserem Einfluß, unserer Geltung, oder, wie einige sogar sagen, unserer Herrschaft muß es doch noch nicht weit her sein, und die „ungeheuchelte Bewunderung“ gibt sich auf sonderbare Weise zu erkennen. Wenn in fünfundzwanzig Jahren z. B. in Deutschland eine halbe Million einer „fremden Rasse“, die „instinktmäßig zurückgestoßen und verachtet“ wird, vierzig Millionen Deutschen den „Stempel“, wenn auch nur „teilweise“ aufgedrückt haben soll, so muß sie eine wahrhaft gigantische Kraft besitzen und sämtliche Individuen derselben eine influierende Macht ausüben, wie kaum die Priesterkaste im alten Ägypten und Indien! Aber seien wir bescheiden — die Sache liegt ganz anders: man will nur die Fehler und Auswüchse unserer Zeit uns in die Schuhe schieben, während die Vorzüge, die ganze merkwürdige Größe der Gegenwart den „Ariern“, und besonders den „Germanen“ vorbehalten bleiben. Dies ist die ganze Methode, wir möchten sagen, die Intrige unserer Lobpreiser; es ist die Mißgunst und der Haß, die also sprechen, und dahinaus läuft es auch bei Hellwald. Ja, bewunderungswürdig ist die schnelle und vollständige Kulturbewegung, welche die Juden in sich vollbracht haben; weiter nichts. Denn daß ihnen endlich in ihren seit fast zwei Jahrtausenden von ihnen bewohnten Vaterländern bürgerliche Gleichstellung geworden, ist bei der Länge der Zeit durchaus nicht zu bewundern. Daß hiermit auch die Juden ein Volkselement wurden, in den verschiedenen Ständen einen verhältnismäßigen Platz gewannen, und eine kleine Zahl derselben im öffentlichen Leben, in Literatur und Staat eine Stellung einnahmen, ergibt sich von selbst, wird nur von unseren Feinden bewundert und nur von diesen in trügerischer Weise aufgebauscht. Diese Mißgunst, welche einem Juden keine Stellung und kein Stücklein Brot vergönnt, ist es, welche, sobald einige Juden in eine Karriere eintreten, von Überfluten und Beherrschen durch die Juden spricht.

Wir können nicht alle Unrichtigkeiten und Irrtümer Hellwalds selbst in diesem kleinen Kapitel in Betracht ziehen. Zum Beispiel, wo er von „der ungemeinen Fruchtbarkeit“, der „unglaublichen Schnelligkeit“ in der Vermehrung spricht, namentlich in Deutschland und Österreich, also nur einen alten Irrtum mit überschwenglichem Ausdruck wiederholt, während die Statistik z. B. des preußischen Staates bezeugt, daß die Geburten bei den Juden einen geringeren Prozentsatz als bei den Christen einnehmen, und nur die längere Lebensdauer der Juden das doch nur unbedeutend

größere Anwachsen der jüdischen Bevölkerung verursacht. Es folgen bei Hellwald nun psychologische Urteile, welche zum Teil unverständlich, zum Teil Voraussetzungen sind, welche die Erfahrung jeden Augenblick widerlegen kann, immer aber nur wiederholen, was schon hundertmal behauptet worden. Zu den ersteren gehört, wenn er sagt: „Die Ideen der Juden seien schlechter, die Gefühle besser als die ihrer Umgebung.“ Wir wollen selbst Hellwald die Aufgabe nicht stellen, diesen Satz zu definieren und nachzuweisen. In einer Volksmasse bildet sich die Anschauung (das möchten wohl die „Ideen“ bedeuten) aus ihrer Gefühlsweise, und beide können sich weder trennen noch widersprechen. Dann die oft gehörte Behauptung, die Juden bemächtigten sich schnell der Elemente des Wissens, aber die Vertiefung fehle ihnen; eine gänzlich veraltete Meinung, die höchstens zu der Zeit nicht ganz unrichtig war, in welcher sich die Juden aus der ihnen aufgezwungenen Unkultur durch eigenes Ringen, durch einen seltenen Eifer und die größten persönlichen Opfer herausarbeiteten, in unserer Zeit aber durch unzählige Beispiele völlig widerlegt ist. Dann die hochklingende Phrase: „Der jüdische Stamm ist unendlich reich an Talenten, arm an Genies.“ Wenn dies Hellwald nur auf die letzten „fünfundzwanzig Jahre“ bezieht, so können wir einfach ihm zurufen: Warte doch nur ein Weilchen, ein Vierteljahrhundert bringt nicht gleich die Genies zu Dutzenden hervor; auch in Deutschland gewahren wir dies. Indes fügt er erläuternd hinzu: „Das Judentum konnte einen Spinoza, aber keinen Leibniz, keinen Humboldt hervorbringen.“ In dieser Anwendung könnten wir dreist umgekehrt sagen: Gerade Spinoza ist ein Genie, Leibniz und Humboldt waren Talente, allerdings außergewöhnliche. Die Philosophie Spinozas war bahnbrechend und behauptet ihren Wert und ihre Wirksamkeit noch heute, während das Philosophem des Leibniz nur eine Durchgangsphase bedeutete, und gegenwärtig in den Naturwissenschaften Humboldt nur ein Talent zugeschrieben wird. Von seiten der universellen, der alle Zweige des Wissens und Forschens umfassenden Geisteskraft kann z. B. Maimonides, der Arzt, der Naturforscher, der Philosoph, der Rechtskundige und Theologe, Leibniz sicher an die Seite gestellt werden, selbstverständlich mit Berücksichtigung der Zeiten. Aber wir spielen lieber nicht mit solchen Bezeichnungen und Vergleichungen. Könnte doch sonst jemand auch sagen: Nur die Deutschen sind reich an Genies, die anderen Völker nur an Talenten, denn einen

Leibniz und Humboldt hat nur die deutsche Nation aufzuweisen! Was verlangen denn diese Menschen überhaupt von der halben Million Juden unter den fünfzig Millionen Deutschen, während sie doch erst „fünfundzwanzig Jahre“ auf dem Niveau der letzteren stehen? Sollen sie in dieser kurzen Spanne Zeit die ganze Nation durch zahlreiche „Genies“ in Schatten stellen? Was würde es dann erst für ein Zetergeschrei geben, da sie schon durch die Handvoll „Talente“ die Herrschaft an sich gerissen, und der Zeit ihren Stempel aufgedrückt haben sollen?! Es sieht doch kraus und bunt in diesen Köpfen aus, und darum schreiben sie unwillkürlich den Juden einen „hellen, durchdringenden Verstand“ zu!

Hellwald tut sich etwas darauf zugute, diese (doch überall so dunkel schattierten) „Lichtseiten“ an den Juden zugestanden zu haben, und will nun auch „die dunkeln Partien hervorheben“. Zuerst spricht er nun das große Wort gelassen aus: „Obenan steht ein ausgeprägter Egoismus“; durch ihn sind dem Juden „Selbstaufopferung, Hingebung, Vaterlandsliebe ziemlich fremde Begriffe“. Man sieht, Herr Hellwald weiß auf der folgenden Seite nicht, was er auf der vorhergehenden geschrieben. Hat er nicht auf jener gesagt: die Gefühle der Juden seien besser als die ihrer Umgebung? Welche sollten denn nun diese „besseren Gefühle“ sein, wenn ihnen Selbstaufopferung, Hingebung, Vaterlandsliebe fehlen? Allein solche Vergeßlichkeit muß man einem so großen Geiste schon nachsehen. Aber, großer Mann, du lügst, du lügst in deine Seele hinein! Ein Stamm, der anderthalb Jahrtausende so viel Selbstaufopferung, nichts als Hingebung für eine Idee, für eine Überzeugung, für das, was er als Wahrheit anerkannte, geübt, täglich, stündlich an Person, Eigentum, Leben geübt — dem sollten diese Tugenden fehlen? Zeig' uns doch ein ähnliches Beispiel, großer Historiker! ein ähnliches Beispiel an einem ganzen Stamm, an einem durch die Welt zersplitterten Stamm, überall in gleicher Weise, in allen Jahrhunderten in gleich hohem Maße! Vaterlandsliebe? Die Juden haben sie aller Zeit erwiesen, wo ihnen Raum dazu gegönnt war; sie haben sie bewährt, als sie noch die Verstoßenen, Zertretenen, Verfolgten waren. Wo sind die Beispiele von Verrat und Haß, die doch im Schoße der Nationen selbst nicht gar zu selten waren, welche die Juden geübt, um sich an ihren Unterdrückern zu rächen? Zum Verrat gehört nicht einmal Mut und Todesverachtung, er schleicht im Finstern, ihn unter solchen Umständen nicht zu üben, dazu gehört — Vaterlands-

liebe! Wenn Hellwald eine Ahnung davon hätte, welche feindliche Gesinnung gegenwärtig die französischen Juden gegen die deutschen Juden hegen, wie z. B. die dänischen Juden dem Gabriel Rießer auch nach dessen Tode die Anerkennung versagten, weil er in deutschem Sinne für Schleswig-Holstein in die Schranken getreten, als es noch dänisch war — so würde er vielleicht doch nicht die Frechheit gehabt haben, solche Worte niederzuschreiben. Haben die Juden, so sehr sie auch zurückgesetzt, beschränkt, von allen Benefizien des Staates für sich und ihren Kultus ausgeschlossen, für den letzteren sogar der Polizeibehörde unterstellt waren, eine so reichsfeindliche Partei gebildet, wie die Ultramontanen in den siebziger Jahren? ... Wir behaupten umgekehrt: Die Juden haben stets, und besonders in diesem ganzen Jahrhundert, eine „Selbstaufopferung, Hingebung, Vaterlandsliebe" betätigt, höher anzuschlagen als die aller übrigen Volkselemente, weil die Stellung, in welcher man sie zurückhielt, ein geringeres Maß hätte erklärlich gemacht. Wir haben dabei den Vorteil, dies durch Tatsachen beweisen zu können, während Hellwalds Behauptung nur in der Luft schwebt. Wir wollen uns daher auf die weiteren hieran sich knüpfenden Bemerkungen Hellwalds, die ebenso unerwiesen, ebenso erfunden sind, nicht weiter einlassen, z. B. auf die alte Dummheit von „vaterlandslosen Fremdlingen", d. h. von Menschen, deren Väter bereits seit den Römerzeiten in diesen Ländern ansässig sind; den Eigennutz, mit welchem der Jude „in keiner Lebenslage seinen Vorteil vergessen" soll, wo dieser Hellwald die jüdischen Mitglieder der Parlamente zu verdächtigen sich erdreistet. Nun, wir wollen die Juden nicht weißer brennen als sie sind — aber wer sie eines größeren Egoismus teilhaftig erklärt als die übrigen Menschen, seien sie Christen, Mohammedaner oder Heiden, der ist einfach ein Verleumder, kein Historiker, und noch weniger ein Kulturhistoriker. Er ist nicht imstande, die geringste Tatsache als Beweis heranzubringen; er schöpft nur aus seinem eigenen, mit Vorurteil getränkten Egoismus. Aber wie? Erkennt nicht der Materialismus, den Hellwald als die einzig richtige menschliche Anschauung preist, den Egoismus, und zwar den rohesten Egoismus, als die alleinige Triebfeder des Menschen an? Wie kommt es, daß Hellwald nun dennoch diesen Egoismus allein bei den Juden sucht, und ihn bei ihnen brandmarkt? Es ist dies eben ein Spezimen dieses tiefen Denkers und seiner strengen Konsequenz!! — Aber Hellwald geht noch weiter. Die

Juden wären „tonangebend", sie hätten den „alten Adel auf seinen verfallenen Schlössern gestürzt" (welche Weltstürmer diese schwachen Juden sind, daß sie erst alle alten Schlösser verfallen machten und dann den ganzen Feudaladel stürzten! — bis jetzt glaubten wir, daß der letztere durch das absolutistische Fürstentum, durch die ganze staatliche Entwicklung gestürzt, durch Hellwald wissen wir, daß es nur durch die Juden geschehen sei, die also schon einige Jahrhunderte hindurch „tonangebend" gewesen sein müssen); von den Juden hätten „ihre nichtjüdischen Mitbürger" gelernt, nur den persönlichen Gewinn zu beachten, „nach jähem Erwerb zu jagen", „die Unsolidität in Industrie und Handel", mit einem Worte „die Korruption"! Aus allem dem geht nichts weiter hervor, als daß Hellwald nur einen sehr engen Gesichtskreis hat, die Geschichte wenig und die Verhältnisse in der gesamten Zivilisation gar nicht kennt. Die Phrasen, die er anbringt, sind entlehnt, und zwar von den absichtlichsten Parteigängern. Korruption! Die Geschichte kennt sie seit uralter Zeit, auch in der europäischen Gesellschaft. Sie hat im alten Rom unter der Cäsarenherrschaft ihre Orgien gefeiert, und im mittelalterlichen Rom in den Konklaven und unter der Regierung vieler Päpste; sie war in Frankreich unter Ludwig XIV. und Ludwig XV. heimisch und im vormärzlichen Österreich zu Hause; ihrer zieh man die Julimonarchie, und in der nordamerikanischen Union seufzt man über sie. Dies sind freilich Dinge, die zu wissen man von einem Hellwald nicht fordern kann. Sonst müßte ihm nicht unbekannt sein, daß an allen diesen Erscheinungen die Juden auch nicht den geringsten Anteil hatten. Sein Wissen beschränkt sich auf die jüngsten Vorgänge im industriellen und finanziellen Wesen, soweit sie jedem Dorfschulzen nicht entgehen konnten, wie sie nämlich in einigen deutschen Städten, etwa in Berlin und Wien hervorgetreten. In keinem Lande ist die „Gründerei", d. h. das Ergreifen der geringsten Chance zu einer schwindelhaften Spekulation, seit langer Zeit so zu Hause wie in England. Man kann dieses Land als die eigentliche Geburtsstätte dieses Schwindels ansehen, und seit vielen Jahrzehnten schon ziehen englische Humoristen diese Schwäche ihrer Nation vor ihr Forum. Von England verpflanzte sie sich nach Nordamerika, und schoß dort üppig ins Kraut. Sie kam dann in Belgien zum Ausbruch, und hatte sich unterdes auch nach Deutschland und Österreich verpflanzt. England aber besitzt so unermeßliche Reichtümer, so-

wohl in seiner alten Aristokratie als in allen seinen gewerblichen Klassen, so ungeheure Kolonien, so großartigen Handel und Industrie, daß jener Schwindel ihm keinen verderblichen Schaden zufügen und die übermäßige Produktion nur von Zeit zu Zeit eine fühlbarere Krise hervorbringen konnte. Anders lag es in Deutschland und Österreich, wo der kaum begonnene Aufschwung der Industrie bei der verhältnismäßigen Armut dem Schwindel einen großen Raum, aber so wenige stichhaltige Hilfsmittel bot, daß die unvermeidliche Krise alles niederwerfen mußte, wie ein Sturm im Walde die gesunden und die kranken Bäume zusammenbricht. Nun, weder in England, noch in Amerika, noch in Belgien kann jemand den Juden einen irgendwie erkennbaren Anteil an dem Aufkommen und der Verbreitung des Gründertums nachweisen. Gibt doch selbst Hellwald zu, daß sie in diesen Ländern, und in Frankreich und in Italien dazu, gar keinen Einfluß besitzen, nicht „tonangebend" sind, die nichtchristlichen Mitbürger nichts von ihnen lernen konnten. Leugnen wir daher nicht, daß in Wien und Berlin Juden an dem Schwindel ihren Anteil gehabt, so hört dies schon auf, sobald wir aus diesen Hauptstädten in die Provinzen gehen, wo sich überall die Teilnahme an demselben von jüdischer Seite auf ein Minimum reduziert. Selbst die ärgsten Feinde der Juden haben hier diesen nichts nachweisen können, und die gerichtlichen Untersuchungen und Prozesse hatten äußerst wenig jüdische Namen unter den vielen christlichen aufzuführen. Dies ist die Wirklichkeit, wie die vorurteilslose geschichtliche Untersuchung schon heute zugesteht und immer klarer ans Licht bringen wird. In Deutschland aber braucht man immer einen Prügelknaben, und findet diesen stets im Juden. Dies gereicht jedoch nicht bloß dem letzteren zum Nachteil; man verdunkelt dadurch jede richtigere Kennntnis der Ursachen und Wirkungen und kommt daher auch nicht zur Erkenntnis der richtigen Heilmittel. —

Man wird uns fragen, warum wir uns mit dem Machwerk des Herrn von Hellwald, wenn es ein so gar schlechtes Buch ist, überhaupt und so ausführlich beschäftigt haben? Die Frage ist gerecht, aber auch unsere Antwort wird einleuchten. Wir wollen nicht betonen, daß wir hierzu von einigen hervorragenden Personen geradezu aufgefordert worden. Man tut oft besser, auf eine eben erschienene miserable Schrift die Aufmerksamkeit nicht durch eine Beurteilung zu lenken. Da aber die zweite Auflage des

Buches erwies, daß ihm das Schweigen der Kritik gegenüber den Lobpreisungen der Clique den Weg zu immer weiterer Verbreitung freigelassen, wird es zur Pflicht, der demoralisierenden Wirkung dieser sogenannten Kulturgeschichte von jedem Standpunkte aus entgegenzutreten. Denn demoralisierend wirkt sie, sowohl in wissenschaftlicher Beziehung, da sie die Oberflächlichkeit und die Unwissenheit überall zu Gehör bringt, als auch in sittlicher Hinsicht, da sie nicht allein die allgemeinen Grundsätze des rohesten Materialismus aufstellt, sondern sie auch vielfach im einzelnen geltend macht, z. B. daß der unsittliche Lebenswandel eines Fürsten, selbst eines absolutistischen, auf das Volkswohl gar nicht influiert, wenn er nur eine (materiell) nützliche Regierungspraktik übt. Herr von Hellwald täusche sich nicht, sein Werk ist ein Produkt der „Gründerei und Korruption", die in die deutsche Literatur verpflanzt worden ist, an welcher Verpflanzung Hellwald selbst durch seine Vielschreiberei bei aller Unzulänglichkeit seiner Kenntnisse und Einsichten seinen genügenden Anteil nimmt, und diesem übeln Hang unserer Zeit hat er seinen Erfolg zu verdanken. Hierzu kommt aber, daß Hellwald gerade über die Juden nur gewisse Vorgänger ausschreibt, sie hier und da mit eigener Galle noch versetzend. Die einschlägigen Kapitel Hellwalds besprechend, hatten wir also über diesen selbst hinauszugreifen, und es lag uns ob, die besonders in Deutschland landläufig gemachten Phrasen zu beleuchten. Angenehm ist die Erfüllung einer solchen Pflicht nicht; aber der drohende Niedergang der deutschen Geisteskultur, in welcher sich die schlechte Mittelmäßigkeit immer mehr geltend macht, die schlechte, weil sie ihre Leerheit durch die absurdesten Behauptungen zu verdecken sucht, fordert alle Kräfte heraus, um sich dieser entgegenzustemmen.

6. Mommsen: „Auch ein Wort über unser Judentum".

Mommsen, der verdienstvolle Historiker der römischen Geschichte, der scharfsinnige Bearbeiter der Inskriptionen, früher längere Zeit Mitglied des Abgeordnetenhauses und des Reichstages, wo er stets auf der liberalen Seite gefunden ward, gehörte zu den Anregern und den Förderern jener „Erklärung", welche den Wendepunkt in der gegen die Juden gerichteten Bewegung bedeutet; er war es auch, der einfach und geradeaus Herrn von Treitschke auf dessen Anfrage sagte, daß der über einen Universitätslehrer in der „Erklärung" ausgesprochene Tadel auf ihn gemünzt sei. Mit der wärmsten Dankbarkeit erkennen wir dies an, um so mehr, als das einzige Motiv Mommsens bei diesem mannhaften Vorgehen das Gefühl für Recht und Billigkeit, für das Wohl und den Frieden des Deutschen Reiches sein konnte und war. Diese Anerkennung kann uns jedoch nicht hindern, auch unserseits möglichst unparteiisch das Schriftchen zu beurteilen, das Professor Mommsen soeben veröffentlicht hat. Drei Momente sind es, die ihn, so meinen wir, dazu vermocht haben: der Vorwurf, der gegen die „Erklärung" überhaupt erhoben worden, daß sie nur die Christen tadle, nicht aber auch die Juden; der gegen Mommsen gerichtete Einwand, daß er selbst in seiner römischen Geschichte (vor dreißig Jahren) die Juden als ein dekomponierendes Element in der Nation bezeichnet und endlich, daß er Treitschke zu brüsk angelassen habe. Daß dies die Motive zur vorliegenden Schrift gewesen seien, entnehmen wir eben aus deren Inhalt, aus den eigentümlichen Gedanken, die darin ausgesprochen sind. Hier zeigt es sich aber auch, zu welcher sonderbaren Logik ein gelehrter Forscher gelangt, wenn er von bestimmten Ausgangspunkten sich in die wirklichen Verhältnisse versenkt. Er hebt die Verdienste und die Fehler der deutschen Juden mit erstrebter Unparteilichkeit hervor und gibt den historischen Nachweis, daß sie bei der Bildung der deutschen

Nation mit nicht minderem Rechte als die vielerlei Stämme mitgewirkt haben, aus denen die Nation schließlich zusammengeflossen ist. Dann trägt er jene Ansicht von der nationalen Dekomposition aus dem altrömischen Reiche auf die Jetztzeit in eigentümlicher Art über. Er sagt:

„Ohne Zweifel sind die Juden, wie einst im römischen Staat ein Element der nationalen Dekomposition, so in Deutschland ein Element der Dekomposition der Stämme, und darauf beruht es auch, daß in der deutschen Hauptstadt, wo diese Stämme faktisch sich stärker mischen als irgendwo sonst, die Juden eine Stellung einnehmen, die man anderswo ihnen beneidet.

„Ein gewisses Abschleifen der Stämme aneinander, die Herstellung einer deutschen Nationalität, welche keiner bestimmten Landsmannschaft entspricht, ist durch die Verhältnisse unbedingt geboten und die großen Städte, Berlin voran, deren natürliche Träger. Daß die Juden in dieser Richtung seit Generationen wirksam eingreifen, halte ich keineswegs für ein Unglück, und bin überhaupt der Ansicht, daß die Vorsehung weit besser als Herr Stöcker begriffen hat, warum dem germanischen Metall für seine Ausgestaltung einige Prozent Israel beizusetzen waren."

Wir gestehen offen, daß wir keinen rechten Begriff von der, die Eigentümlichkeiten der einzelnen deutschen Stämme dekomponierenden oder abschleifenden Wirksamkeit der Juden haben. Wollte Mommsen damit sagen, daß die Juden mit ihrem ganzen Herzen an der Idee des ganzen Deutschen Reiches, an der Einheit der deutschen Nation hängen und von dem Partikularismus der einzelnen Stämme nichts wissen und nichts wissen wollen, so hätte er gewiß recht, aber hätte dies klarer aussprechen müssen. Dann fällt es aber wieder auf, daß er schließlich den Juden einen jüdischen Partikularismus vorwirft, ohne zu bemerken, daß dieser nicht nationaler, sondern nur religiöser Art ist, daß er in keiner Weise politische, sondern lediglich sittlich-religiöse Zwecke hat. — Indem sich unser Verfasser an Treitschke wendet, fragt er:

„Was heißt das, wenn er von unseren israelitischen Mitbürgern fordert, sie sollen Deutsche werden? Sie sind es ja, so gut wie er und ich. Er mag tugendhafter sein als sie; aber machen die Tugenden den Deutschen? Wer gibt uns das Recht, unsere Mitbürger dieser oder jener Kategorie wegen der Fehler, welche im allgemeinen dieser Kategorie, es sei auch mit Recht, zur Last gelegt werden, aus der Reihe der Deutschen zu streichen?"

Das Auftreten des Herrn von Treitschke wird wie folgt charakterisiert:

„Was Herr von Treitschke, der Mann, dem unter allen ihren Schriftstellern die deutsche Nation in ihren letzten großen Krisen den meisten Dank schuldet, dessen Feder eines der besten Schwerter war und ist in dem gewendeten aber nicht beendeten Kampfe gegen den alten Erbfeind der Nation, sagte, war damit anständig gemacht. Daher die Bombenwirkung jener Artikel, die wir alle mit Augen gesehen haben. Der Kappzaum der Scham war dieser ‚tiefen und starken Bewegung' abgenommen; und jetzt schlagen die Wogen und spritzt der Schaum.

„Ohne Zweifel hat Herr von Treitschke diese Wogen und diesen Schaum nicht gewollt, und es fällt mir nicht ein, ihn für die einzelnen Folgen seines Auftretens verantwortlich zu machen. Aber die Frage ist doch unerläßlich: was hat er gewollt? Jene ‚tiefe und starke Bewegung' hatte doch wohl irgendeinen Zweck? Ein kleines klares Wort darüber wäre nützlicher gewesen als all die ziellosen großen. Nur so viel ist klar: jeder Jude deutscher Nationalität hat den Artikel in dem Sinne aufgefaßt und auffassen müssen, daß er sie als Mitbürger zweiter Klasse betrachtet, gleichsam als eine allenfalls besserungsfähige Strafkompagnie. Das heißt den Bürgerkrieg predigen."

Er fordert Treitschke auf, zu erklären, ob er wirklich der Ratgeber gewesen sei, der die Studenten zur antisemitischen Agitation aufgefordert habe, wie der studentische Aufruf es, ohne ihn zu nennen, so andeutet, daß alle Welt Herrn von Treitschke darunter versteht.

Schließlich wendet sich Mommsen an die Juden. Vielleicht lag es ihm im Sinne, die Juden möchten die (ihnen von ihm zugeschriebene) dekomponierende Natur gegen sich selbst verwenden. Denn merkwürdigerweise hat dieses dekomponierende Wesen sich allerdings an ihnen selbst nie bewährt, weshalb wir eben die Richtigkeit dieses Naturelements in den Juden stark bezweifeln. Er tadelt die vielen spezifisch jüdischen Vereine. Dies ist aber nur ein Zeugnis, daß Mommsen in seinem Ideengange die wirklichen Verhältnisse übersieht. Wer zählt mehr spezifische große und kleine Vereine und Veranstaltungen als die Katholiken? Von ihnen sind die Protestanten und die Juden ausgeschlossen. Wir erinnern z. B. nur an die katholischen Gesellenvereine und Herbergen. Wie viele spezifische Vereine und An-

stalten haben nicht die Protestanten? Von ihnen sind die Katholiken und die Juden ausgeschlossen, z. B. die Universitätsstipendien. Wie? sollen nun die ausgeschlossenen Juden um der abstrakten Idee willen, gar nichts Eigenes besitzen zu sollen, damit Christen keinen Anstoß daran nehmen, ihre Armen und Hilflosen verhungern, ihre Kranken verschmachten, ihre Waisen verkümmern lassen? Welcher Menschenfreund wird dies fordern! Diese und keine anderen Zwecke, höchstens noch die des religiösen Unterrichts, haben die jüdischen Vereine, keine politischen, keine nationalen, keine hierarchischen. Jedermann weiß übrigens, daß den allgemeinen Vereinen irgendwelcher Art die Juden niemals fernbleiben, wenn man sie zuläßt. Übrigens ist das Vereinswesen zu sittlichen und religiösen Zwecken altjüdisch und reicht bis in die älteste Zeit des Judentums zurück. So groß ist nun unser dekomponierendes Element nicht, um mit einem Male unsere blühenden Wohltätigkeitsanstalten aufzugeben. — Mommsen geht noch weiter, er fordert die Juden auf, Christen zu werden, sobald sie nur aus Opportunitätsrücksichten Juden bleiben. Er sagt zwar: „Wem sein Gewissen, sei es positiv oder negativ, verbietet, dem Judentum abzusagen und sich zum Christentum zu bekennen, der wird dementsprechend handeln und die Folgen auf sich nehmen.“ Aber er schließt:

„Der Eintritt in eine große Nation kostet seinen Preis; die Hannoveraner und die Hessen und wir Schleswig-Holsteiner sind daran ihn zu bezahlen, und wir fühlen es wohl, daß wir damit von unserem Eigensten ein Stück hingeben. Aber wir geben es dem gemeinsamen Vaterland. Auch die Juden führt kein Moses wieder in das Gelobte Land; mögen sie Hosen verkaufen oder Bücher schreiben, es ist ihre Pflicht, so weit sie es können ohne gegen ihr Gewissen zu handeln, auch ihrerseits die Sonderart nach bestem Vermögen von sich zu tun und alle Schranken zwischen sich und den übrigen deutschen Mitbürgern mit entschlossener Hand niederzuwerfen.“

Dies ist wohl die sonderbarste Idee. Die religiöse Überzeugung mit der provinziellen Eigentümlichkeit der Hannoveraner, Hessen und Schleswig-Holsteiner auf eine Linie zu stellen, welche dem Vaterlande zum Opfer gebracht werden sollen! Indes, er unterscheidet die Juden aus Opportunitätsrücksichten und die aus Gewissen. Wir möchten wohl die Opportunitätsrücksichten kennen, welche für die Juden als solche bestehen. Bis jetzt sind

die äußeren Vorteile, die sie als Juden genießen, nicht sehr anlockend und fesselnd. Der Herr Professor vergißt eines. Wer in einer Religion geboren ist, der kann sich innerhalb derselben seine Überzeugung nach seiner Einsicht gestalten. Wer aber zu einer anderen Religion übertreten will, der kann dies nur, indem er sich vor Gott und Menschen zu den Lehren der Kirche bekennt, zu der er übertritt. Er verleugnet die Lehren seiner väterlichen Religion und bekennt sich zu den Lehren der bestimmten Kirche. Der Jude, der Christ wird, bekennt sich nicht allein zu den allgemeinen Dogmen des Christentums, sondern auch zu den spezifischen der Kirche, die er sich auswählt. Und dies tut er um so mehr, als er eben aus einer ganzen Zahl von Kirchen sich eine ganz bestimmte mit streng formulierten Dogmen auswählen muß. Er, der Jude, kann sich das Christentum und die Kirche nicht nach eigener Fasson zurecht machen und sich dennoch feierlich zu ihnen bekennen. Hier ist also in allen Fällen das Gewissen tangiert, und nur der ist ohne Gewissen, der das Bekenntnis ablegt im inneren Widerspruch mit demselben. Stellt sich Mommsen den Übertritt zum Christentum etwa wie eine Versetzung eines Schleswig-Holsteiners nach Berlin vor? So weit ist aber wohl die Jetztzeit mit der Religion und ihrem Bekenntnis doch noch nicht gekommen.

Wir haben es schon einmal bei Gelegenheit der Reden des Abgeordneten Molinâr im ungarischen Parlamente bemerkt, daß das moderne Nationalitätsprinzip als ein neues Mittel zur Propaganda gegen das Judentum verwendet wird, und Mommsen steht hierin auf dem Standpunkte Molinârs. Es drängt sich da auch die Frage auf, welcher Unterschied zwischen der Schlußfolgerung Treitschkes und Mommsens sei. Treitschke sagt: Die Juden können Juden bleiben, müssen aber Deutsche werden. Mommsen sagt: Die Juden sind Deutsche, aber um des Deutschtums willen müssen sie Christen werden. Es fragt sich, wer in diesen Schlußsätzen der freisinnigere ist? wobei allerdings Treitschke die gehässigsten Urteile über die Juden vorausschickt, während Mommsen sich die Mühe gibt, sie mit größerer Billigkeit zu beurteilen. Was ist aber das für eine Gemeinsamkeit, die nur dadurch bestehen können soll, daß der einzelne alles, was ihm eigentümlich ist, aufopfere und zu einer bloßen Schablone werde!

Nachträglich kommt uns die im jüngsten Hefte der „Preußischen Jahrbücher“ enthaltene Erklärung des Herrn v. Treitschke zu, die also lautet:

„Elf Monate lang hatte ich mit Studenten niemals über die Judenfrage gesprochen; ich wußte auch gar nicht, daß sich die akademische Jugend mit der Angelegenheit beschäftigte. Da empfing ich am 22. Oktober von einem mir bisher unbekannten Leipziger Studenten, der sich damals hier aufhielt, einen Brief, des Inhalts: er und seine Freunde beabsichtigten sich der Försterschen Petition anzuschließen; sie bäten mich um Rat. Als der Briefsteller bald nachher persönlich bei mir erschien, sagte ich ihm etwa folgendes:

1. Ich sei, wie er aus meinem Jahrbücherartikel wissen müsse, mit der Petition nicht einverstanden und hätte daher trotz wiederholter Aufforderung mich geweigert, dieselbe zu unterzeichnen;

2. ich sei akademischer Lehrer und könne daher an keiner Kundgebung der Studierenden irgendwie mich beteiligen;

3. wenn er und seine Freunde ihre Sympathie für die Petition äußern wollten, so könnte ich ihm selbstverständlich nicht abraten, da ich kein Recht hätte, anderen meine Gesinnung aufzuerlegen; doch hielt ich mich verpflichtet, ihn auf zwei Bedenken aufmerksam zu machen. Ein Versuch der Studenten, auf die Beschlüsse der gesetzgebenden Gewalt einzuwirken, sei meines Erachtens ganz ungehörig; sie müßten also ihrer Kundgebung mindestens eine andere angemessenere Form geben; sie müßten ferner darauf halten, daß der akademische Frieden ungestört bliebe.

„Nach dieser Unterredung hörte ich wochenlang nichts mehr von der Sache, bis ich plötzlich zu meinem äußersten Erstaunen, infolge einer Zeitungsnotiz, jenen Satz des Leipziger Studentenzirkulars kennen lernte. Ich schrieb sogleich an jenen Studenten, erinnerte ihn an den wirklichen Inhalt unseres Gesprächs und verlangte, daß jene Stelle sofort gestrichen würde. Er antwortete mir sehr reumütig, bat mich um Verzeihung, beteuerte, er habe sich während der Unterredung in großer Aufregung befunden und mich daher gänzlich mißverstanden; er versprach sodann, jene Stelle sogleich streichen zu lassen, was in der Tat geschehen ist.“

Professor von Treitschke will also nicht zu- aber auch nicht abgeraten haben, obgleich dieses „nicht abraten“ gerade wie ein

„dazu raten“ klingt. Die betreffenden Studenten haben mit seinem Rat, gelinde gesagt, einen argen Mißbrauch getrieben, der für ihren Takt und ihre Ehrenhaftigkeit ein eigentümliches Zeugnis ablegt; aber Treitschke hatte ihnen diesen Mißbrauch leicht gemacht. So ist die Reihe der Antisemiten, die ihre Moralität tatsächlich bekundet haben, wiederum vergrößert!

Auf diese Erklärung Treitschkes hat Mommsen in der dritten Auflage seiner Broschüre eine Antwort hinzugefügt, deren Hauptsatz Treitschke den Vorwurf macht, daß er sich zu seiner Erklärung habe zwingen lassen.

7. Judäa und das Judentum

von Theod. Mommsen.

I.

Eine der wichtigsten und interessantesten Perioden der jüdischen Geschichte ist die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems durch die Römer, weil hier die Frage zu beantworten ist: auf welche Weise, durch welche Mittel ist es möglich geworden, den jüdischen Stamm und durch ihn das Judentum zu erhalten? Besiegt, vom ehernen Fuße des Siegers zermalmt, durch alle Länder in größeren und kleineren Gruppen zerstreut, vermochte dieser Stamm mitten unter den Völkern, von ihnen allen als fremdartig angesehen, bestehen zu bleiben, und während alle Völker des Altertums untergingen, auf den Trümmern der antiken Welt seinen Bestand fortzusetzen bis auf den heutigen Tag. Dieser Übergang aus seiner nationalen, an einen örtlichen Mittelpunkt angeschlossenen Existenz zu einer allein in der Diaspora (Zerstreuung) vorhandenen, bildet eine merkwürdige geschichtliche Frage, deren Beantwortung jedoch um so schwieriger ist, als die Quellen sehr sparsam fließen und durchaus einseitig sind, und die Juden selbst, wie wir erst jüngst auseinandergesetzt, den Sinn für geschichtliche Darstellung verloren hatten. Was deshalb über diesen Gegenstand aufzuklären und Licht zu verbreiten vermag, ist höchst willkommen. Wir unserseits haben diese Frage wiederholt behandelt. Die Faktoren für diese Erhaltung des jüdischen Stammes und Glaubens müssen innere und äußere gewesen sein. Als innere betrachteten wir das Entstehen und Aufblühen der Synagoge neben dem Tempel, also des Gebetkultus neben dem Opferkultus, lange vor der Zerstörung des Heiligtums, wodurch der jüdische Gottesdienst sich auf leichteste Weise überallhin verpflanzen konnte, sowie den Fortbestand des Sanhedrin, als geistlichen Führers mit weitest hinreichender Wirksamkeit. Die äußeren Faktoren bestanden in der, seit dem baby-

lonischen Exil vorhandenen und von der makedonischen Zeit an immer beträchtlicher gewordenen Kolonisierung und Auswanderung, also in der Diaspora, welche den aus Palästina nach dem Falle Jerusalems geflohenen und vertriebenen Juden in den verschiedensten Ländern neue Heimstätten darbot, sowie in den politisch sozialen Verhältnissen, in welchen die Juden in allen diesen Ländern Aufnahme fanden und lebten. Von allen diesen Momenten ist das letztere bis jetzt das am wenigsten aufgehellte. In diesen Tagen erschien nun der fünfte Band der „Römischen Geschichte" von Theodor Mommsen (Berlin, Weidmann 1885). Dieser fünfte Band behandelt „die Provinzen von Cäsar bis Diocletian". Während also der vierte Band, der die Geschichte der römischen Zentralregierung fortsetzen soll, erst noch zu erwarten steht, erhalten wir hier eine übersichtliche Geschichte der einzelnen Provinzen des römischen Reiches während der angegebenen Zeit, und hier dann auch als elftes Kapitel „Judäa und die Juden". Selbstverständlich haben wir hier weder über das ganze längst anerkannte Geschichtswerk Mommsens, noch über diesen fünften Band selbst ein Referat zu geben und ein Urteil zu fällen, sondern uns nur mit dem gedachten Kapitel zu beschäftigen. Allerdings ist es eigentümlich, ohne über die Entwicklung, Tendenzen und Regierungsmaximen der allgewaltigen Zentralregierung aufgeklärt zu sein, sich mit den einzelnen Gliedern der Peripherie und ihrer, gewissermaßen vom Ganzen abgelösten Geschichte bekannt machen zu sollen. Wir haben demnach gewissermaßen kleine Monographien vorliegen, die natürlich aus der Feder eines Mommsen die Aufmerksamkeit in nicht gewöhnlichem Grade wecken. Was nun unser Kapitel betrifft (von S. 487—553), so urteilt Professor O. Hirschfeld in seiner Besprechung dieses fünften Bandes in der Zeitschrift „die Nation" (vom 14. März), der die höchste Bewunderung für das ganze Werk ausspricht, über das betreffende Kapitel folgendermaßen:

„Judäa und die Juden, so lautet die Überschrift des elften Kapitels, in welchem Mommsen den hoffnungslosen Verzweiflungskampf und die Vernichtung des jüdischen Volkes in drastischer Weise schildert. Mit kühler Objektivität, etwa wie ein vorurteilsloser römischer Staatsmann jener Zeit, erwägt er die Rechtsfrage und entscheidet sie fast bedingungslos zugunsten des Siegers. Die maßlosen Bedrückungen der kaiserlichen Prokuratoren, die selbst einem Hasser und Verächter der Juden die Worte: duravit

tamen patientia Judaeis usque ad Gessium Florum procuratorem; sub eo bellum ortum abgezwungen haben, werden wohl mit einem kurzen Worte erwähnt, aber höchstens als Milderungsgrund anerkannt. Man wird dieser Auffassung logische Konsequenz nicht abstreiten; aber daß dieselbe der religiösen Bedeutung dieses ersten Zusammenstoßes des orientalischen Monotheismus und des okzidentalen Götter- oder richtiger Kaiserkultes ganz gerecht werde, möchte ich bezweifeln. Freilich, wer darf hoffen, in dieser Tragödie der Irrungen zwischen zwei Völkern, die sich nie verstanden haben, den rechten Urteilsspruch zu finden?"

So leise der Tadel hier angedeutet wird, so geht doch hervor, daß Professor Hirschfeld den Standpunkt Mommsens als den eines damaligen römischen Staatsmannes, also pure den römischen bezeichnet, und daß er Mommsen das Verständnis für das religiöse Moment dieses Kampfes abspricht. Dies ist denn auch vollständig richtig, und wir unserseits können dieses Kapitel nur als höchst einseitig und verfehlt erklären, wofür wir natürlich in folgendem den Beweis führen werden. Mommsen ist bekanntlich ein freisinniger Mann, dem jedoch aus vielen seiner Äußerungen Inkonsequenzen und Eigentümlichkeiten in seinen politischen Anschauungen längst erwiesen sind. Bei Gelegenheit der antisemitischen Agitationen hat er sich in einer bekannten Broschüre selbstverständlich als Anhänger des Prinzips der Gleichberechtigung, sonst aber als Feind des Judentums, folglich auch als kein Freund der Juden ausgesprochen. In seinem römischen Geschichtswerke zeigt nun Mommsen, daß er, auf dem römischen Standpunkte verharrend, keinen Sinn für den Freiheitsdrang eines Volkes, sich des drückenden römischen Joches zu entledigen, für das Verlangen einer Nation nach Selbständigkeit und Unabhängigkeit besitzt. Man kann also denken, wie er die letzten Kämpfe der Juden gegen den unerträglichen römischen Druck beurteilt. Für Mommsen sind die Römer und Griechen die alleinigen Träger der Kultur, und was nun in diese, doch bereits in Zersetzung geratene und zum völligen Niedergang schnell absteigende Kultur sich nicht hineinbegeben, nicht in sie aufgehen oder doch innerhalb derselben die Eigenart bewahren will, das erscheint ihm verwerflich und verkehrt. Noch weniger hat Mommsen die Vorstellung von einer religiösen Überzeugung und der Gewalt, die sie über den gewissenhaften und charaktervollen Menschen ausübt. Vom Judentum, von dessen Lehr- und Gedankeninhalt,

von dem, durch dasselbe getragenen Monotheismus und Sittengesetz hat er keine Ahnung; er sieht nur, wie ein echter Römer, die Auffälligkeiten der nach außen sich manifestierenden Satzungen, und diese sind ihm das ganze Judentum. Man kann deshalb voraussetzen, wie er über dasselbe urteilt. Anderseits ist Mommsen ein zu scharfsinniger und gewissenhafter Kritiker der Tatsachen, daß er diesen nicht die vollste Aufmerksamkeit und Prüfung angedeihen lassen sollte. Auf dem Felde der Tatsachen kann man ihm folgen und Vertrauen schenken. Nur erst wenn er zur Beurteilung derselben geht, wenn er ihrer Darstellung eine bestimmte Färbung zu geben hat, wird er einseitig und, sagen wir es offen, auch kritiklos. Deshalb geschieht es ihm auch, daß er gerade in diesem Kapitel sich öfter selbst widerspricht und dem denkenden Leser dadurch eine ganz andere Perspektive unwillkürlich eröffnet. — Folgen wir ihm nun in seiner Darstellung.

Einleitend sagt Mommsen u. a.: „Die durch die Fremdherrschaft ausgetriebene und durch den Wechsel der Fremdherrschaft wieder zurückgeführte kleine Gemeinde frommer Exulanten" war „das Ideal nationaler Exklusivität und priesterlicher Geistesfesselung" und hatte „unter dem Regiment der Seleukiden die sogenannte mosaische Theokratie entwickelt, ein geistliches Kollegium mit dem Erzpriester an der Spitze, welches bei der Fremdherrschaft sich beruhigend und auf staatliche Gestaltung verzichtend die Besonderheit der Seinigen wahrte. Dies den Staat ignorierende Festhalten der nationalen Eigenart in religiösen Formen ist die Signatur des späteren Judentums." Diese einleitende Darstellung schon enthält mehrfache Irrtümer und eine daraus folgende schiefe Auffassung. Eine Priesterherrschaft und die von dieser bewirkte Geistesfesselung fand während des zweiten Bestandes gar nicht statt. Das von Mommsen „geistliches Kollegium" genannte Sanhedrin und dessen Vorgängerin „die große Synode" war durch und durch ein demokratisches Institut, das sich fort und fort aus dem Volke rekrutierte, sowie jemand durch Gelehrsamkeit sich zum Mitgliede eignete. Ein „Erzpriester" (Hoherpriester) stand nicht an seiner Spitze, sondern ein von den Mitgliedern des Sanhedrin zum Vorsitz erwählter Mann aus seiner Mitte; Priester, und selbst der Hohepriester, hatten nur dann Eintritt in dasselbe, wenn sie sich durch Gelehrsamkeit dazu qualifizierten; Priester, und selbst der Hohepriester, standen unter der Jurisdiktion des Sanhedrin und mußten im Falle einer An-

klage vor ihm erscheinen und ihr Urteil empfangen. Mommsen urteilt hier also ohne irgendwelche Kenntnis des Sachverhältnisses. Wie unrichtig betrachtet er die Zustände der anfangs so kleinen und von Feinden umringten Kolonie in Jerusalem! Sie hatte um ihre Existenz zu kämpfen und die größten Anstrengungen zu machen, um die Stadt wieder zu erbauen und in einigen Verteidigungszustand zu setzen. Wie sollte sie imstande sein, sich von der persischen Herrschaft freizumachen und einen unabhängigen Staat zu bilden! Dazu mußten erst ganz andere Momente hinzutreten, und zwar der direkte Angriff auf ihre Religion, wie von Antiochus Epiphanes geschehen. Dann standen die Juden nicht an, ihre Unterdrücker anzugreifen und mit den Waffen in der Hand sich einen freien Staat zu erobern. Was hatten sie sich wohl bis dahin um den persischen Staat zu bekümmern? Sie gaben ihm, was er forderte, Tribut und Soldaten. Sonst aber beschäftigten sie sich nur, die Verhältnisse ihres Gemeinwesens unter den gegebenen Verhältnissen zu entwickeln und aufrecht zu erhalten. Wie deshalb Mommsen darauf kommt, aus diesen Umständen „die Signatur des späteren Judentums" zu folgern, ist nur erklärlich aus einer Vorliebe für Konsequenzmacherei. Und hier ist er abermals in hohem Grade ungerecht. Wo irgend es den Juden, auch in den späteren Zeiten, gestattet ward, in das staatliche Leben einzutreten, gegen den Staat ihre Pflichten zu erfüllen und ihm Dienste zu leisten, haben sie es redlich und gern getan, so in Ägypten, in Spanien, in der Türkei. „Den Staat ignorierten sie" nur, wenn er sie ausschloß und zum Ignorieren zwang. Auch „daß in religiösen Formen nur ein Festhalten der nationalen Eigenart" enthalten gewesen, ist eine falsche Auffassung. Vor allem bezweckten die religiösen Formen die Erhaltung des Monotheismus in der überlieferten Weise. Mommsen widerspricht sich auch selbst hierin: denn wenn er später die jüdische Propaganda als ausnehmend stark betrieben schildert und sogar meint, daß die Juden vielen zu ihnen Übertretenden die Beobachtung der Satzungen erlassen hätten, so läge doch hierin ein Aufgeben, nicht aber ein Festhalten der nationalen Eigenart. Hierüber noch später. Einen gleichen Wert hat der folgende Satz: „Wohl ist jeder Gottesbegriff in seiner Bildung volkstümlich; aber kein anderer Gott ist so von Haus aus nur der Gott der Seinen gewesen, wie Jahve, und keiner ist so ohne Unterschied von Zeit und Ort geblieben." Vorurteil und nichts

als Vorurteil! Herr Mommsen weiß vom Judentume gerade so viel, wie alle, die dasselbe Vorurteil teilen. Ein Blick in die Heilige Schrift und in den Talmud kann jeden belehren, daß dieser „Jahve" der Gott des Universums, der unendliche, unveränderliche Weltgeist, der „Richter der ganzen Erde" (1. Mos. 18), der Lenker aller menschlichen Geschicke, der Völker wie der einzelnen, der Allgegenwärtige, in allen Höhen und Tiefen, „vom Aufgang bis zum Niedergang" war, als solcher im Judentume erkannt und angebetet wurde. Dies ist eine geschichtliche Tatsache, und dieser gegenüber sollte ein Mommsen sich nicht zu einem engherzigen und einseitigen Vorurteil bekennen. — In der kurzen Betrachtung der makkabäischen Kämpfe ergeben sich dann aus den obigen Voraussetzungen Mommsens mehrfache Widersprüche für ihn. Diese Kämpfe sind ihm denn doch „die Auflehnung gegen die Fremdherrschaft, die aus dem begeisterten Volksglauben ihre besten Kräfte zog." Also muß er die Auflehnung gegen Fremdherrschaft als einen Ausfluß des Volksglaubens anerkennen. Und wer stand an der Spitze dieser Auflehnung? Priester. „Sie erneuerten auch das ehemalige, wahrhaft staatliche, den Priestern gebietende Königtum." Vor dieser Tatsache muß sich Mommsen beugen und hilft sich damit, daß dies „das Erzeugnis und der Gegensatz jener Priesterherrschaft zugleich war". Also nach Mommsen hat die Priesterherrschaft sich durch die Fremdherrschaft erhalten, „die ihm als Schirmherr oder auch als Büttel diente"; dieselbe Priesterherrschaft hat aber auch die Fremdherrschaft gebrochen und ein Königtum hergestellt, von dem sie beherrscht ward; der Gegensatz zwischen Priesterherrschaft und Königtum blieb — obschon beide in einer Person verbunden waren! Nach Mommsen entstanden aus diesem Gegensatz die Sadduzäer und Pharisäer. „Weniger Glaubenssätze und rituelle Differenzen standen hier sich einander entgegen, als einerseits das Verharren bei einem lediglich die religiösen Ordnungen und Interessen festhaltenden, im übrigen für die Unabhängigkeit und die Selbstbestimmung der Gemeinde gleichgültigen Priesterregiment, anderseits das Königtum, hinstrebend zu staatlicher Entwicklung und bemüht im politischen Ringen." Die Sadduzäer vertreten ihm das freiere Denken und Handeln. Wir glauben nicht, daß man jene beiden Sekten falscher beurteilen kann. Daß später politische Interessen in diesen religiösen Meinungsstreit hineingetragen wurden, und auf seiten der Sadduzäer die Reicheren

und nach der staatlichen Herrschaft Strebenden standen, ist richtig. Aber an sich waren es allerdings Glaubenssätze und rituelle Differenzen, welche die beiden Sekten entstehen ließen. Die sich kräftig entwickelnde sogenannte traditionelle Auslegung rief als Gegensatz das strenge Festhalten am Buchstaben des geschriebenen Gesetzes hervor; die Anhänger jener waren die Pharisäer, die strengen Buchstabengläubigen die Sadduzäer. Es galt hier also einen tiefliegenden Kampf zwischen zwei religiösen Richtungen. Aber die sogenannte traditionelle Auslegung war die freiere, welche den veränderten Verhältnissen Rechnung tragen wollte, und selbst davor nicht zurückschreckte, Vorschriften der Thora zu modifizieren und sogar aufzuheben. Hierin standen ihr eben die Sadduzäer entgegen. Es ist bereits vielmals erwiesen worden, daß die Pharisäer viel mehr als Gegner der Priesterherrschaft, denn als Freunde derselben anerkannt werden müssen. Nach dem Untergange der Priesterherrschaft durch den Fall des Tempels trösteten sie sich deshalb über das Ende des Opferkultus sehr bald und erklärten selbst das Gebet für wichtiger als das Opfer.

Über die Diaspora läßt sich Mommsen folgendermaßen aus:

„Aber die Bewohner Palästinas waren nur ein Teil, und nicht der bedeutendste Teil der Juden; die babylonischen, syrischen, kleinasiatischen, ägyptischen Judengemeinden waren den palästinensischen auch nach der Regeneration durch die Makkabäer weit überlegen. Mehr als die letztern hat die jüdische Diaspora in der Kaiserzeit zu bedeuten gehabt; und sie ist eine durchaus eigenartige Erscheinung.

„Die Judenansiedlungen außerhalb Palästina sind nur in untergeordnetem Grade aus demselben Triebe entwickelt wie die der Phöniker und der Hellenen. Von Haus aus ein ackerbauendes und fern von der Küste wohnendes Volk, sind ihre Ansiedlungen im Ausland eine unfreie und verhältnismäßig späte Bildung, eine Schöpfung Alexanders oder seiner Marschälle. An jenen immensen, durch Generationen fortgesetzten griechischen Städtegründungen, wie sie in gleichem Umfang nie vorher und nie nachher nachgekommen sind, haben die Juden einen hervorragenden Anteil gehabt, so seltsam es auch war, eben sie bei der Hellenisierung des Orients zur Beihilfe zu berufen. Vor allem gilt dies von Ägypten. Die bedeutsamste unter allen von Alexander geschaffenen Städten, Alexandria am Nil, ist seit den Zeiten des

ersten Ptolemäos, der nach der Einnahme Palästinas eine Masse seiner Bewohner dorthin übersiedelte, fast ebensosehr eine Stadt der Juden wie der Griechen, die damalige Judenschaft an Zahl, Reichtum, Intelligenz, Organisation der jerusalemitischen mindestens gleich zu achten. In der ersten Kaiserzeit rechnete man auf acht Millionen Ägypter eine Million Juden, und ihr Einfluß reichte vermutlich über dieses Zahlenverhältnis hinaus. Daß wetteifernd damit in der syrischen Reichshauptstadt die Judenschaft in ähnlicher Weise organisiert und entwickelt worden war, wurde schon bemerkt. Von der Ausdehnung und der Bedeutung der Juden Kleinasiens zeugt unter anderem der Versuch, den unter Augustus die ionischen Griechenstädte, es scheint nach gemeinschaftlicher Verabredung, machten, ihre jüdischen Gemeindegenossen entweder zum Rücktritt von ihrem Glauben oder zur vollen Übernahme der bürgerlichen Lasten zu nötigen. Ohne Zweifel gab es selbständig organisierte Judenschaften in sämtlichen neuhellenischen Gründungen und daneben in zahlreichen althellenischen Städten, selbst im eigentlichen Hellas, z. B. in Korinth. Die Organisierung vollzog sich durchaus in der Weise, daß den Juden ihre Nationalität mit den von ihnen selbst daraus gezogenen, weit reichenden Konsequenzen gewahrt, nur der Gebrauch der griechischen Sprache von ihnen gefordert ward. So wurden bei dieser damals von oben herab dem Orient aufgeschmeichelten oder aufgezwungenen Gräzisierung die Juden der Griechenstädte griechisch redende Orientalen.

„Daß bei den Judengemeinden der makedonischen Städte die griechische Sprache nicht bloß im natürlichen Wege des Verkehrs zur Herrschaft gelangt, sondern eine ihnen auferlegte Zwangsbestimmung ist, scheint aus der Sachlage sich mit Notwendigkeit zu ergeben. (?) In ähnlicher Weise hat sich späterhin Trajan mit kleinasiatischen Kolonisten Dacien romanisiert. Ohne diesen Zwang hätte die äußerliche Gleichförmigkeit der Städtegründung nicht durchgeführt, das Material für die Hellenisierung überhaupt nicht verwendet werden können. Die Regierungen sind hierin sehr weit gegangen und haben viel erreicht. Schon unter dem zweiten Ptolomäos und auf seine Veranlassung wurden die Heiligen Schriften der Juden in Ägypten in das Griechische übertragen, und wenigstens im Anfang der Kaiserzeit war die Kenntnis des Hebräischen unter den alexandrinischen Juden ziemlich so selten wie heutzutage in der christlichen Welt die der Ursprachen

der heiligen Originale; es wurde mit den Übersetzungsfehlern der sogenannten siebzig Alexandriner ungefähr ebenso argumentiert, wie von unseren Frommen mit den Übersetzungsfehlern Luthers. Die nationale Sprache der Juden war in dieser Epoche überall aus dem lebendigen Verkehr verschwunden und behauptete sich nur, etwa wie im katholischen Religionsgebiet die lateinische, im kirchlichen Gebrauch. In Judäa selbst war sie ersetzt worden durch die der hebräischen freilich verwandte aramäische Volkssprache Syriens; die Judenschaften außerhalb Judäas, mit denen wir uns beschäftigen, hatten das semitische Idiom vollständig abgelegt, und erst lange nach dieser Epoche ist jene Reaktion eingetreten, welche schulmäßig die Kenntnis und den Gebrauch derselben allgemeiner bei den Juden zurückgeführt hat. Die literarischen Arbeiten, die sie während dieser Epoche in großer Zahl geliefert haben, sind in der besseren Kaiserzeit alle griechisch. Wenn die Sprache allein die Nationalität bedingte, so wäre für diese Zeit von den Juden wenig zu berichten."

Alles dies ist richtig, jedoch nur in bezug auf die westlichen Kolonien. In Judäa wurde die hebräische Sprache stets gepflegt, wie die Wahrsprüche der Weisen aus den letzten Jahrhunderten vor der Zerstörung Jerusalems und die Mischna mit den Verhandlungen der Weisen bezeugen. In den östlichen Kolonien verblieb es bei der aramäischen Sprache, die allerdings mit vielen griechischen und lateinischen Wörtern versetzt ward, wie die Gemara erweist. Übrigens setzt Mommsen einen regierungsseitig auf die Juden geübten Zwang, Griechisch zu reden, S. 490, als „einen aus der Sachlage sich mit Notwendigkeit ergebenden" voraus, also als einen Schluß, den er selbst macht, ohne ihn erweisen zu können, während er S. 491 diesen „Sprachzwang" schon als ganz gewiß, als eine erwiesene Tatsache ansieht. Ohne quellenmäßigen Nachweis jedoch bleibt er nichts als eine Vermutung. Wir haben im ferneren Verlaufe der Geschichte Beispiele genug, wir wollen nur an die Juden in arabischen Ländern und in Spanien erinnern, daß die Juden die Landessprache vollständig annahmen und sie auch neben der hebräischen als Schriftsprache gebrauchten. Warum dies also nicht auch mit der griechischen Sprache der Fall gewesen sein soll, ist nicht abzusehen. Diese Bildungs- und Assimilierungsfähigkeit den Juden zuzugestehen, fällt aber Mommsen zu schwer.

II.

Bevor wir fortfahren, das wiederzugeben, was Mommsen über die jüdische Diaspora (Zerstreuung) vor und zur Zeit der Zerstörung Jerusalems sagt, müssen wir unsere Leser auf folgendes aufmerksam machen. Mommsen behauptet, daß die Juden die hellenische Sprache durch Zwang seitens der Regierungen angenommen hätten, was er jedoch nicht erweist, also nur voraussetzt, wie wir bereits im vorigen Artikel gezeigt haben. Er sieht ferner Nationalität und Religion der Juden als völlig identisch an und schreibt deshalb den Juden „eine unüberwindliche Zähigkeit im Festhalten ihrer Nationalität" zu. Es ist nicht zu verkennen, daß er hierin von den modernsten Tendenzen sich nicht freihält, wie es ihm denn auch schon hinsichtlich der früheren Teile seines Werkes zum Vorwurfe gemacht worden, daß er die modernen Parteibegriffe gar zu sehr auf die römischen Zustände überträgt. Was aber auffällig ist, das ist, daß er durch jene Ansichten in die offenbarsten Widersprüche verfällt. Er muß dartun, daß die Juden zu den vorzüglichsten Trägern und Werkzeugen der Hellenisierung des Orients dienten; er muß dartun, daß die Juden jener Zeit durchaus „nicht exklusiv" waren, sondern nach allen Seiten hin Propaganda trieben — das ist doch sicherlich kein Festhalten der Nationalität und eine wesentliche Unterscheidung zwischen Religiösem und Nationalem. Er muß dartun, daß jüdische Schriftsteller teils das Gesetz allegorisierten, teils die monotheistische Lehre und das Sittengesetz aus dem Judentume darstellten, ohne irgendwelchen Bezug auf nationale Satzung. Wie nun dieses alles mit der unüberwindlichen Zähigkeit im Festhalten der Nationalität zu vereinbaren wäre, müssen wir dem gelehrten Geschichtschreiber selbst überlassen. Wir unserseits können darin nur Mißverständnis der geschichtlichen Tatsachen erkennen und uns des Gedankens nicht erwehren, daß Mommsen sich hier von Vorurteilen beirren ließ. Er sagt:

„Aber mit diesem anfänglich vielleicht schwer empfundenen Sprachzwang (?) verbindet sich die Anerkennung der besonderen Nationalität mit allen ihren Konsequenzen. Überall in den Städten der Alexandermonarchie bildete sich die Stadtbewohnerschaft aus den Mazedoniern, das heißt den wirklich mazedonischen oder den ihnen gleichgeachteten Hellenen. Neben diesen stehen, außer den Fremden, die Eingeborenen, in Alexandria die Ägypter, in

Kyrene die Libyer und überhaupt die Ansiedler aus dem Orient, welche zwar auch keine andere Heimat haben als die neue Stadt, aber nicht als Hellenen anerkannt werden. Zu dieser zweiten Kategorie gehören die Juden; aber ihnen, und nur ihnen, wird es gestattet, sozusagen eine Gemeinde in der Gemeinde zu bilden und, während die übrigen Nichtbürger von den Behörden der Bürgerschaft regiert werden, bis zu einem gewissen Grad sich selbst zu regieren. Die Juden, sagt Strabon, „haben in Alexandria ein eigenes Volkshaupt (ἐθνάρχης), welches dem Volke (ἔθνος) vorsteht und die Prozesse entscheidet und über Verträge und Ordnungen verfügt, als beherrsche es eine selbständige Gemeinde. Es geschah dies, weil die Juden eine derartige spezifische Jurisdiktion als durch ihre Nationalität oder, was auf dasselbe hinauskommt, ihre Religion gefordert, bezeichneten. Weiter nahmen die allgemeinen staatlichen Ordnungen auf die nationalreligiösen Bedenken der Juden in ausgedehntem Umfang Rücksicht und halfen nach Möglichkeit durch Exemptionen aus. Das Zusammenwohnen trat wenigstens häufig hinzu; in Alexandria zum Beispiel waren von den fünf Stadtquartieren zwei vorwiegend von Juden bewohnt. Es scheint dies nicht das Ghettosystem gewesen zu sein, sondern eher ein durch die anfängliche Ansiedlung begründetes und dann von beiden Seiten festgehaltenes Herkommen, wodurch nachbarlichen Konflikten einigermaßen vorgebeugt ward.

„So kamen die Juden dazu, bei der mazedonischen Hellenisierung des Orients eine hervorragende Rolle zu spielen; ihre Gefügigkeit und Brauchbarkeit einerseits, ihre unnachgiebige Zähigkeit anderseits müssen die sehr realistischen Staatsmänner, die diese Wege wiesen, bestimmt haben, sich zu solchen Einrichtungen zu entschließen. Nichtsdestoweniger bleibt die außerordentliche Ausdehnung und Bedeutung der jüdischen Diaspora gegenüber der engen und geringen Heimat wie einerseits eine Tatsache, so anderseits ein Problem. Man wird dabei nicht übersehen dürfen, daß die palästinensischen Juden für die des Auslandes nicht mehr als den Kern geliefert haben. Das Judentum der älteren Zeit ist nichts weniger als exklusiv, vielmehr von missionarem Eifer nicht minder durchdrungen wie späterhin das Christentum und der Islam. Das Evangelium weiß von den Rabbis, welche Meer und Land durchziehen, um einen Proselyten zu machen; die Zulassung der halben Proselyten, denen die Beschneidung

nicht zugemutet, aber dennoch eine religiöse Gemeinschaft gewährt wird, ist ein Zeugnis dieses Bekehrungseifers wie zu gleicher Zeit eines seiner wirksamsten Mittel. Motive sehr verschiedener Art kamen dieser Propaganda zustatten. Die bürgerlichen Privilegien, welche die Lagiden und die Seleukiden den Juden erteilten, müssen eine große Zahl nichtjüdischer Orientalen und Halbhellenen veranlaßt haben, sich in den Neustädten der privilegierten Kategorie der Nichtbürger anzuschließen. In späterer Zeit kam der Verfall des traditionellen Landesglaubens der jüdischen Propaganda entgegen. Zahlreiche Personen, besonders der gebildeten Stände, deren gläubige und sittliche Empfindung von dem, was die Griechen und noch mehr von dem, was die Ägypter Religion nannten, sich schaudernd oder spottend abwandte, suchten Zuflucht in der einfacheren und reineren, der Vielgötterei und dem Bilderdienst absagenden jüdischen Lehre, welche den aus dem Niederschlag der philosophischen Entwicklung den gebildeten und halbgebildeten Kreisen zugeführten religiösen Anschauungen weit entgegenkam. Es gibt ein merkwürdiges griechisches Moralgedicht, wahrscheinlich aus der späteren Epoche der römischen Republik, welches aus den mosaischen Büchern in der Weise geschöpft ist, daß es die monotheistische Lehre und das allgemeine Sittengesetz aufnimmt, aber alles dem Nichtjuden Anstößige und alle unmittelbare Opposition gegen die herrschende Religion vermeidet, offenbar bestimmt für dies denationalisierte Judentum weitere Kreise zu gewinnen. Insbesondere die Frauen wandten sich mit Vorliebe dem jüdischen Glauben zu. Als die Behörden von Damaskus im Jahre 66 die gefangenen Juden umzubringen beschlossen, wurde verabredet, diesen Beschluß geheim zu halten, damit die den Juden ergebene weibliche Bevölkerung nicht die Ausführung verhindere. Sogar im Okzident, wo die gebildeten Kreise sonst dem jüdischen Wesen abgeneigt waren, machten vornehme Damen schon früh eine Ausnahme; die aus edlem Geschlecht entsprossene Gemahlin Neros Poppaea Sabina war, wie durch andere minder ehrbare Dinge, so auch stadtkundig durch ihren frommen Judenglauben und ihr eifriges Judenprotektorat. Förmliche Übertritte zum Judentum kamen nicht selten vor; das Königshaus von Adiabene zum Beispiel, König Izates und seine Mutter Helena, sowie sein Bruder und Nachfolger, wurden in der Zeit des Tiberius und des Claudius in aller Form Juden. Sicher gilt von

allen jenen Judenschaften, was an der antiocheischen ausdrücklich bemerkt wird, daß sie zum großen Teil aus Übergetretenen bestanden.“ — Wenn diese Darstellung auch im allgemeinen richtig ist, so ist doch die Hinneigung vieler gebildeten Griechen und Römer zum Judentume nicht mit Mommsen als „ein Zeugnis des jüdischen Bekehrungseifers“ anzusehen. Diese, doch nur halb für das Judentum zu gewinnenden Proselyten konnten gar nicht abgewiesen werden und drängten sich mehr dem Judentume auf, als dieses ihnen. An mehreren Stellen des Talmuds wird von גרים גרוים, d. h. „Proselyten, die sich aufdrängen“ gesprochen, so wie vom גר שמר, der nur Gewinnes halber zum Judentume übertritt. Schriften, welche nur den dogmatischen und ethischen Lehrinhalt des Judentums, ohne das Gesetz zu berühren, darstellten, wurden nicht, wie Mommsen meint, verfaßt, um Proselyten zu machen, sondern um das Judentum zu verteidigen und ihm Achtung zu verschaffen. Man erinnere sich der teils lächerlichen, teils verleumderischen Fabeln und Vorurteile, welche bei Griechen und Römern über Judentum und Juden vorherrschten und eifrig verbreitet wurden. Die Unkenntnis des Judentums war in jenen Zeiten allgemein; aber ein Urteil, d. h. eine Verurteilung maßte sich, wie dies ja noch heute geschieht, jedermann an. Man faßte nur einige auffällige Momente aus dem Leben der Juden auf, namentlich den Sabbat, die Beschneidung und das Nichtessen des Schweinefleisches, und hielt diese für die eigentlichen Grundsätze des Judentums. Man glaubte sogar, daß die Juden am Sabbat fasteten. Hiergegen nun richteten sich jene Schriften, um das Dunkel zu verscheuchen, das für die Griechen und Römer das Judentum verhüllte. Aber selbst die eigentliche Gottesanschauung des Judentums blieb vielen Geistern, und zwar nicht den schwächsten, ein Rätsel. Fand doch selbst ein Mann wie Tacitus es lächerlich, daß die Juden „eine einzige höchste, ewige und unveränderliche Gottheit“ anbeteten! Was nun das Proselytenwesen anbetrifft, ohne uns in diesen vielventilierten Gegenstand näher einzulassen, so war man zu der Zeit, welche Mommsen hier bespricht, allerdings wohl nachsichtiger als später. Es wurde ein Unterschied gemacht zwischen גר צדק, der das Judentum vollständig annahm, und dem גר תושב, der dem Götzendienste entsagte und nur die sieben noachidischen Gebote annahm. Aber später mußten sich die Nachteile solcher Halbjuden herausstellen, indem durch ihren Übertritt teils der Unwille

der Nichtjuden hervorgerufen, teils das Beispiel von Nichtbefolgung des Gesetzes gegeben wurde. Man erschwerte deshalb den Übertritt. In Jebam. 47, 1 heißt es: „In dieser Zeit, wenn jemand kommt, um Proselyt zu werden, fragt man ihn um den Grund seines Verlangens und macht ihn aufmerksam auf die Unterdrückung, der Israel unterworfen ist.“ „In dieser Zeit“ bekundet, daß es früher nicht der Fall gewesen. Man erklärte den für keinen Proselyten, der sich nicht der Beschneidung und der Untertauchung unterzogen hatte, und dies vor einem Kollegium von drei Gelehrten. Ja, man erklärte die Proselyten für eine Last für Israel (Nid. 13, 2), und zwar aus den oben angeführten Gründen. Was den Übertritt des Herrscherhauses von Adiabene betrifft, so haben wir in einem früheren Aufsatze gezeigt, daß hiermit nicht der Übertritt des Volkes und namentlich der Großen jenes kleinen Reiches verbunden war. Etwa wie der Übertritt des sächsischen Kurfürstenhauses zum Katholizismus, jedoch ohne ein gleiches Motiv, wie es bei diesem letzteren der Fall war. — Mommsen fährt fort:

„Diese Verpflanzung des Judentums auf den hellenischen Boden, unter Aneignung einer fremden Sprache, vollzog sich, wie sehr sie auch unter Festhaltung der nationalen Individualität stattfand, nicht, ohne in dem Judentum selbst eine seinem Wesen zuwiderlaufende Tendenz zu entwickeln und bis zu einem gewissen Grad dasselbe zu denationalisieren. Wie mächtig die inmitten der Griechen lebenden Judenschaften von den Wellen des griechischen Geisteslebens erfaßt wurden, davon trägt die Literatur des letzten Jahrhunderts vor und des ersten nach Christi Geburt die Spuren. Sie ist getränkt von jüdischen Elementen, und es sind mit die hellsten Köpfe und die geistreichsten Denker, welche entweder als Hellenen in das jüdische oder als Juden in das hellenische Wesen den Eingang suchen. Nikolaos von Damaskus, selber ein Heide und ein namhafter Vertreter der aristotelischen Philosophie, führte nicht bloß als Literat und Diplomat des Königs Herodes bei Agrippa wie bei Augustus die Sache seines jüdischen Patrons und der Juden, sondern es zeigt auch seine historische Schriftstellerei einen sehr ernstlichen und für jene Epoche bedeutenden Versuch, den Orient in den Kreis der okzidentalischen Forschung hineinzuziehen, während die noch erhaltene Schilderung der Jugendjahre des ihm auch persönlich nahegetretenen Kaisers Augustus ein denkwürdiges Zeugnis der Liebe und Verehrung ist, welche der römische Herrscher in der griechischen Welt

fand. Die Abhandlung vom Erhabenen, geschrieben in der ersten Kaiserzeit von einem unbekannten Verfasser, eine der feinsten, uns aus dem Altertum erhaltenen ästhetischen Arbeiten, rührt sicher, wenn nicht von einem Juden, so doch von einem Mann her, der Homeros und Moses gleichmäßig verehrte[1]). Eine andere, ebenfalls anonyme Schrift über das Weltganze, gleichfalls ein in seiner Art achtbarer Versuch, die Lehre des Aristoteles mit der der Stoa zu verschmelzen, ist vielleicht auch von einem Juden geschrieben, sicher dem angesehensten und höchstgestellten Juden der neronischen Zeit, dem Generalstabschef des Corbulo und des Titus, Tiberius Alexandros gewidmet[2]). Am deutlichsten tritt uns die Vermählung der beiden Geisteswelten entgegen in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie, dem schärfsten und greifbarsten Ausdruck einer das Wesen des Judentums nicht bloß ergreifenden, sondern auch angreifenden religiösen Bewegung. Die hellenische Geistesentwicklung lag im Kampf mit den nationalen Religionen aller Art, indem sie deren Anschauungen entweder negierte oder auch mit anderem Inhalt erfüllte, die bisherigen Götter aus den Gemütern der Menschen austrieb und auf die leeren Plätze entweder nichts setzte oder die Gestirne und abstrakte Begriffe. Diese Angriffe trafen auch die Religion der Juden. Es bildete sich ein Neujudentum hellenischer Bildung, das mit Jehova nicht ganz so arg, aber doch nicht viel anders verfuhr als die gebildeten Griechen und Römer mit Zeus und Jupiter. Das Universalmittel der sogenannten allegorischen Deutung, wodurch insbesondere die Philosophen der Stoa die

---

[1]) Diese Abhandlung wird dem Longinus zugeschrieben, welcher aber erst um 250 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung gelehrt hat. Siehe über die Abhandlung und die darin ausgesprochene Verehrung Moses' unser Israelitisches Predigt- und Schulmagazin, 2. Auflage, S. 371 ff.

[2]) Dieser Tiberius Julius Alexander, ein alexandrinischer Jude, hat in den letzten Jahren Neros die Statthalterschaft in Ägypten geführt. Wie Mommsen aus einer Abhandlung Bernays' bemerkt, gehörte er einer sehr reichen und vornehmen, selbst mit dem kaiserlichen Hause verschwägerten Familie an und hatte im Partherkriege als Generalstabschef Corbulos sich ausgezeichnet, welche Stellung er bald nachher in dem jüdischen Kriege des Titus abermals übernahm. Er muß einer der tüchtigsten Offiziere dieser Epoche gewesen sein. Hieraus geht also hervor, daß die Juden sich dem Kriegsdienste durchaus nicht so entzogen, wie Mommsen an mehreren Stellen behauptet. Dieser Offizier diente also dem Titus gegen seine Glaubens- und Stammesgenossen, was auch nicht unbeachtet gelassen werden darf.

heidnischen Landesreligionen überall in höflicher Weise vor die Türe gesetzt hatten, paßte für die Genesis ebenso gut und ebenso schlecht wie für die Götter der Ilias; wenn Moses mit Abraham eigentlich den Verstand, mit Sarah die Tugend, mit Noah die Gerechtigkeit gemeint hatte, wenn die vier Ströme des Paradieses die vier Kardinaltugenden waren, so konnte der aufgeklärteste Hellene an die Thora glauben. Aber eine Macht war dies Pseudo-Judentum auch, und der geistige Primat der Judenschaft Ägyptens tritt vor allem darin hervor, daß diese Richtung vorzugsweise ihre Vertreter in Alexandria gefunden hat." —

Was hier Mommsen über die alexandrinisch-jüdische Philosophie sagt, ist durchaus einseitig. Wenn er die Methode des Midrasch gekannt hätte, würde er sich vor solchen Übertreibungen gehütet haben. Die alexandrinische Philosophie hält neben der freien allegorischen Deutung die Aktualität des Bibelwortes und insonders des Gesetzes nachdrücklich fest. Das Auffälligste ist, daß dies Mommsen selbst anerkennen muß und im folgenden Absatz klar und bestimmt ausspricht, also mit seiner obigen Darstellung in vollen Widerspruch tritt. Er fährt nämlich fort:

„Trotz der innerlichen Scheidung, welche bei den palästinensischen Juden sich vollzogen und nur zu oft geradezu zum Bürgerkriege gesteigert hatte, trotz der Versprengung eines großen Teils der Judenschaft in das Ausland, trotz des Eindringens fremder Massen in dieselbe und sogar des destruktiven hellenischen Elements in ihren innersten Kern blieb die Gesamtheit der Juden in einer Weise vereinigt, für welche in der Gegenwart nur etwa der Vatikan und die Kaaba eine gewisse Analogie bieten. Das heilige Salem blieb die Fahne, Zions Tempel das Palladium der gesamten Judenschaft, mochten sie den Römern oder den Parthern gehorchen, aramäisch oder griechisch reden, ja an den alten Jahve glauben oder an den neuen, der keiner war. (?!) Daß der Schirmherr dem geistlichen Oberhaupt der Juden eine gewisse weltliche Macht zugestanden hatte, bedeutete für die Judenschaft ebensoviel, der geringe Umfang dieser Macht ebensowenig, wie seinerzeit für die Katholiken der sogenannte Kirchenstaat. Jedes Mitglied einer jüdischen Gemeinde hatte jährlich nach Jerusalem ein Didrachmon als Tempelschoß zu entrichten, welcher regelmäßiger einging als die Staatssteuern; jedes war verpflichtet, wenigstens einmal in seinem Leben dem Jehova persönlich an dem Orte zu opfern, der ihm allein in der Welt wohlgefällig war. Die theo-

logische Wissenschaft war gemeinschaftlich; die babylonischen und alexandrinischen Rabbiner haben daran sich nicht minder beteiligt wie die von Jerusalem. Das unvergleichlich zähe Gefühl der nationalen Zusammengehörigkeit, wie es in der rückkehrenden Exulantengemeinde sich festgesetzt und dann jene Sonderstellung der Juden in der Griechenwelt mit durchgesetzt hatte, behauptete sich trotz Zerstreuung und Spaltung. Am bemerkenswertesten ist das Fortleben des Judentums selbst in den davon in der inneren Religion losgelösten Kreisen. Der namhafteste, für uns der einzige deutlich greifbare Vertreter dieser Richtung in der Literatur, Philon, einer der vornehmsten und reichsten Juden aus der Zeit des Tiberius, steht in der Tat zu seiner Landesreligion nicht viel anders als Cicero zu der römischen; aber er selbst glaubte nicht sie aufzulösen, sondern sie zu erfüllen. Auch ihm ist wie jedem anderen Juden Moses die Quelle aller Wahrheit, seine geschriebene Weisung bindendes Gesetz, seine Empfindung Ehrfurcht und Gläubigkeit. Es ist dies sublimierte Judentum dem sogenannten Götterglauben der Stoa doch nicht völlig identisch. Die Körperlichkeit des Gottes verschwindet für Philon, aber die Persönlichkeit nicht, und es mißlingt ihm vollständig, was das Wesen der hellenischen Philosophie ist, die Göttlichkeit in die Menschenbrust zu verlegen; es bleibt die Anschauung, daß der sündhafte Mensch abhänge von einem vollkommenen außer und über ihm stehenden Wesen. Ebenso fügt das neue Judentum sich dem nationalen Ritualgesetz weit unbedingter als das neue Heidentum. Der Kampf des alten und des neuen Glaubens ist in dem jüdischen Kreise deswegen von anderer Art als in dem heidnischen, weil der Einsatz ein größerer war; das reformierte Heidentum streitet nur gegen den alten Glauben, das reformierte Judentum würde in seiner letzten Konsequenz das Volkstum aufheben, welches in dem Überfluten des Hellenismus mit der Verflüchtigung des Landesglaubens notwendig verschwand, und scheut deshalb davor zurück, diese Konsequenz zu ziehen. Daher ist auf griechischem Boden und in griechischer Sprache, wenn nicht das Wesen, doch die Form des alten Glaubens mit beispielloser Hartnäckigkeit festgehalten und verteidigt worden, verteidigt auch von denen, die im Wesen vor dem Hellenismus kapitulieren. Philon selbst hat, wie weiterhin erzählt werden soll, für die Sache der Juden gestritten und gelitten. Darum aber hat auch die hellenistische Richtung im Judentum auf dieses selbst nie über-

mächtig eingewirkt, niemals vermocht, dem nationalen Judentum entgegenzutreten, kaum dessen Fanatismus zu mildern und die Verkehrtheiten und Frevel desselben zu hemmen. In allen wesentlichen Dingen, insbesondere dem Druck und der Verfolgung gegenüber verschwinden die Differenzen des Judentums, und wie unbedeutend der Rabbinerstaat war, die religiöse Gemeinschaft, der er vorstand, war eine ansehnliche, unter Umständen eine furchtbare Macht.“ —

Mit den Schlußworten dieses Absatzes gibt Mommsen nun doch zu, daß es „eine religiöse Gemeinschaft“ war, welche die Juden in der Diaspora verband. Immerhin bemerkenswert ist es, daß Mommsen den Tempel zu Heliopolis, welchen die alexandrinischen Juden unter Philometer im Jahre 160 vor der gewöhnlichen Zeitrechnung gründeten, und zwar mit dem ganzen Apparat des israelitischen Opferkultus, und welchen Vespasian im Jahre 73 nach der gewöhnlichen Zeitrechnung — also nach 233jährigem Bestande — schließen ließ, weil er die ägyptischen Juden dieses religiösen Mittelpunktes berauben wollte, völlig mit Stillschweigen übergeht. Derselbe charakterisierte doch auch die Tendenz der Denationalisierung in Verbindung mit dem Streben nach Erhaltung der Religion.

III.

Mommsen unterscheidet in den Verhältnissen und der Stellung der Juden in der Diaspora die Behandlung der okzidentalischen und der orientalischen Judenkolonien seitens der römischen Regierung. Er meint, daß diese die Dinge, wie sie in den griechischen und mazedonischen Städten lagen, annahm und den status quo zugunsten der Juden aufrecht erhielt; verbot doch Augustus den Statthaltern von Asia die strengen Reichsgesetze über Vereine und Versammlungen gegen die Juden zur Anwendung zu bringen. Dagegen sind „im Okzident die autonomen Judenschaften niemals zugelassen worden. Man tolerierte wohl daselbst die jüdischen Religionsgebräuche wie die syrischen und die ägyptischen oder vielmehr etwas weniger als diese“ — das wollen wir glauben, denn die Römer setzten den syrischen und ägyptischen Kultus als offiziöse ein und machten sie also zu einheimischen. — „Der Judenkolonie in der Vorstadt Roms jenseits des Tibers zeigte Augustus sich günstig und ließ bei seinen Spenden den, der des Sabbats wegen sich versäumt hatte, nachträglich zu.“

Dagegen „unter Tiberius wurde sogar im Jahre 19 in Rom und ganz Italien der jüdische Kultus zugleich mit dem ägyptischen untersagt und diejenigen, die sich nicht dazu verstanden, ihn öffentlich zu verleugnen und die heiligen Geräte ins Feuer zu werfen, aus Italien ausgewiesen, soweit sie nicht als tauglich für den Kriegsdienst in Strafkompagnien verwendet werden konnten, wo dann nicht wenige ihrer religiösen Skrupel wegen dem Kriegsgericht verfielen.“ Es ist bezeichnend für Mommsen, daß er nicht allein für diese Grausamkeiten nicht den geringsten Tadel ausspricht, sondern auch sofort den Tiberius „den tüchtigsten Herrscher, den das Reich gehabt hat“, nennt. Er bezeichnet dies vielmehr nur als eine ablehnende Haltung gegen die Juden des Okzidents. Von einem modernen und freisinnigen Geschichtsschreiber sollte man eine solche Auffassung nicht erwarten. Wir fordern von einem solchen ebensowenig, daß er sich bloß auf die eine wie auf die andere Seite stelle, vielmehr daß dem einen so gut wie dem anderen gerecht werde, jedenfalls aber nicht die ewigen Grundsätze des Rechts aus den Augen setze, und zwar lediglich, wie es Mommsen tut, um des römischen Staatsinteresses willen. Für ihn haben die Juden immer unrecht, wenn sie für ihre religiöse Überzeugung eintreten und die Erinnerungen an ihre nationale Unabhängigkeit nicht los werden können. Er muß aber dann doch zugeben, daß die „späteren Kaiser sich nach dem Beispiel des Tiberius auch im Okzident nicht richteten, vielmehr nach dem des Augustus.“ „Man hinderte die Juden nicht, die Tempelsteuer in der Form freiwilliger Beiträge einzuziehen und nach Jerusalem zu senden. Es wurde ihnen nicht gewehrt, wenn sie einen Rechtshandel lieber vor einen jüdischen Schiedsrichter brachten, als vor ein römisches Gericht, von zwangsweiser Aushebung zum Dienst ist auch im Okzident späterhin nicht weiter die Rede. Aber eine öffentlich anerkannte Sonderstellung und öffentlich anerkannte Sondergerichte haben die Juden im heidnischen Rom und überhaupt im lateinischen Westen niemals erhalten.“ Trotzdem wird man, was Mommsen allerdings nicht hervorhebt, erkennen, daß auch im Okzident in diesen Verhältnissen das jüdische Glaubensbekenntnis fortzubestehen vermochte. Die freie Übung der religiösen Satzungen, das gemeinsame kommunale und Familienleben und die Erhaltung der Beziehungen zu Jerusalem mußten die eingewanderten Juden in ihrer Religion zu einem nicht geringen Teile in den überkommenen und mit-

gebrachten Gebräuchen ganz naturgemäß erhalten und die aufwachsenden Generationen für sie erziehen lassen.

Von hier aus tritt Mommsen in die Geschichte von Judäa, also der in ihrem Vaterlande einheimischen Juden unter den Römern, ein, und insonders in die Darstellung des jüdischen Krieges. Wir haben erst vor kurzem, ehe wir das Werk Mommsens erhalten hatten, diesen Gegenstand (Allg. Zeit. des Judent., 1885, Nr. 14) behandelt, und wollen deshalb hier nicht in das Detail eingehen. Nur zur Charakteristik der Mommsenschen Darstellung müssen wir einige Bemerkungen machen. Mommsen stellt sich durchaus auf die römische Seite und sieht daher alles „Unrecht auf seiten der Juden". Daß die römische Regierung den Juden eine Gemeindevertretung ließ, gleich dem „Rat der griechischen Stadtverfassung", ein „freies Schalten in Angelegenheiten des Glaubens, der Sitte und des Rechts, wo die römischen Interessen dadurch nicht geradezu berührt wurden", erscheint ihm eine „gleichgültige Kurzsichtigkeit" (S. 512). Die Römer hätten also sofort die Juden an Händen und Füßen fesseln und Glauben und Sitte unterdrücken sollen! Wenn „der römische Beamte und die römischen Soldaten" die Juden mißhandelten, so glaubt er, „sie verletzten noch öfter durch Unkunde der jüdischen Anschauungen als durch absichtliches Zuwiderhandeln!" Das Unrecht, das die römische Regierung beging, ist nach ihm, daß sie eine „rechtzeitige Entfaltung einer erdrückenden Übermacht und unnachsichtlichen Strenge" unterließ (S. 526). Die Juden aber hatten nach Mommsen gar kein eigentliches Recht, sich gegen die Römer aufzulehnen. Daß die Römer in Judäa unberechtigt eindrangen und Nation und Land sich unterwarfen, daß alsbald „die römischen Henker" ebenso wie die des Herodes tätig waren, um „unter den vornehmen Geschlechtern des Rats von Jerusalem aufzuräumen" (S. 503), daß sie den Juden den ihnen fremden Idumäer, der die von ihnen geliebten Hasmonäer umbrachte, zum Könige aufdrängten, daß sie Judäa zu einer kleinen römischen Provinz machten, nachdem sie die Grenzländer von ihm abgetrennt, daß sie Jerusalem mit einer Besatzung von samaritanischen und syrischen Soldaten belegten, daß von da ab der römische Prokurator den Hohenpriester ernannte, daß Nero gestattete, überall wo es den Judenfeinden beliebte, die Synagogen in Tempel des Gaius umzuwandeln, und im Jahre 39 den Befehl gab, daß der Statthalter von Syrien mit seinen Legionen in Jerusalem einrücke und in dem Tempel

die Bildsäule des Kaisers aufrichte — was Publius Petroleus nicht ausführte — und seitdem aus dem Volke die Vorstellung nicht wieder wich, daß ein anderer römischer Kaiser dasselbe befehlen werde, da „nach der Ordnung des römischen Staatswesens diese Verfügung lediglich von dem augenblicklichen Gutfinden des augenblicklich Regierenden abhing“ (S. 520), daß die geringste Erregung des Volkes mit der Niedermetzelung von Tausenden unterdrückt wurde — alles dies wiegt in den Augen Mommsens nichts: die Juden sind im Unrecht, wenn sie alles dies und noch mehr nicht ruhig ertrugen, wenn in ihnen die Sorge für ihre Religion und das Verlangen nach Freiheit, nach Erlösung vom römischen Druck immer heller aufloderte, wenn sie in der Erinnerung an die makkabäischen Heldentaten sich berufen fühlten, den mit vollem Rechte gehaßten Feind niederzuwerfen. Mommsen gesteht selbst: „die große Masse der jüdischen Bevölkerung waren kleine Bauern, die im Schweiße ihres Angesichts ihre Felder pflügten und ihr Öl preßten, mehr Dorfleute als Städter, von geringer Bildung und gewaltigem Glauben“; „fanatische Bauern haben den Krieg begonnen und geführt und mit ihrem Blute bezahlt“ (S. 528). Was war es denn, was diese „Bauern“ erfechten und schützen wollten und mit ihrem Blute zu erringen trachteten? Doch keine Herrschaft, keine Macht und Reichtümer — sondern die Unverletzlichkeit ihres Glaubens und die Freiheit ihres Volkes. Anderes ist nicht erfindbar. Und dennoch fügt an derselben Stelle Mommsen ein: „Der Krieg war da, nicht ein Krieg zwischen Macht und Macht um die Übergewalt, nicht einmal eigentlich (!!) ein Krieg der Unterdrückten gegen die Unterdrücker (!!) um Wiedergewinnung der Freiheit.“ Und doch muß er (S. 515) anerkennen, da er von den Vorkämpfern spricht: „Ihre Lehre ist einfach: Gott allein ist Herr, der Tod gleichgültig, die Freiheit eines und alles. Diese Lehre blieb.“ Wie nun bei solcher Gesinnung der Kampf anders als um den Glauben und die Freiheit geführt worden sein soll, ist nicht erfindbar. Es läßt sich nur aus dem vorgefaßten Vorurteil Mommsens erklären. Noch mehr. S. 514 sagt Mommsen schon bei der Einverleibung Judäas in das römische Reich: „Auch soll nicht behauptet werden, daß die Einziehung des Landes für die Bewohner ohne Bedrückung abging und daß sie keinen Grund hatten, sich zu beschweren; diese Einrichtungen sind nirgends ohne Schwierigkeiten und Ruhestörungen durchgeführt worden. Ebenso wird die Anzahl der

Unrechtfertigkeiten und Gewalttätigkeiten, welche einzelne Statthalter begingen, in Judäa nicht geringer gewesen sein als anderswo. Schon im Anfang der Regierung des Tiberius klagten die Juden wie die Syrer über Steuerdruck; insbesondere der langjährigen Verwaltung des Pontius Pilatus werden von einem nicht unbilligen Beurteiler alle üblichen Beamtenfrevel zur Last gelegt.“ Und doch soll ein paar Seiten weiter der Krieg kein Krieg der Unterdrückten gegen die Unterdrücker gewesen sein. So bewegt sich Mommsen immerfort in Widersprüchen, welche ihm von der einen Seite durch sein römisches Vorurteil gegen die Juden wie gegen alle anderen Völker, von der anderen Seite durch seine geschichtschreiberische Gewissenhaftigkeit vor den Tatsachen bereitet werden. Um zu charakterisieren, wie Mommsen unter dem Einfluß dieser Strömungen die Dinge darstellt, setzen wir noch den Anfang seiner Erzählung des Krieges her:

„Die Bewegung, durch welche die Aufläufe zum Krieg wurden, ging von Cäsarea aus. In dieser ursprünglich griechischen, dann von Herodes nach dem Muster der Alexanderkolonien umgeschaffenen und zur ersten Hafenstadt Palästinas entwickelten Stadtgemeinde wohnten Griechen und Juden, ohne Unterschied der Nation und der Konfession bürgerlich gleich berechtigt, die letzteren an Zahl und Besitz überlegen. Aber die Hellenen daselbst, nach dem Muster der Alexandriner und ohne Zweifel unter dem unmittelbaren Eindruck der Vorgänge des Jahres 38, bestritten im Wege der Beschwerde bei der obersten Stelle den jüdischen Gemeindegenossen das Bürgerrecht. Der Minister Neros Burrus († 62) gab ihnen recht. Es war arg in einer auf jüdischem Boden und von einer jüdischen Regierung geschaffenen Stadt das Bürgerrecht zum Privilegium der Hellenen zu machen; aber es darf nicht vergessen werden, wie sich die Juden gegen die Römer eben damals verhielten und wie nahe sie es den Römern legten, die römische Hauptstadt und das römische Hauptquartier der Provinz in eine rein hellenische Stadtgemeinde umzuwandeln. Die Entscheidung führte, wie begreiflich, zu heftigen Straßentumulten, wobei hellenischer Hohn und jüdischer Übermut, namentlich in dem Kampf um den Zugang zur Synagoge sich ungefähr die Wage gehalten zu haben scheinen; die römischen Behörden griffen ein, selbstverständlich zuungunsten der Juden. Diese verließen die Stadt, wurden aber von dem Statthalter genötigt, zurückzukehren und dann in einem Straßenauflauf sämtlich erschlagen. (6. Aug. 66.)

Dies hatte die Regierung allerdings nicht befohlen und sicher auch nicht gewollt; es waren Mächte entfesselt, denen sie selbst nicht mehr zu gebieten vermochte.“ Man merke wohl: wenn die Juden in ihrem eigenen Lande ihr Bürgerrecht verteidigten und den von ihren Feinden ihnen verwehrten Zugang zu ihren Synagogen erzwingen wollten, so ist dies in den Augen Mommsens „jüdischer Übermut“! Und doch muß er zugeben, daß die Juden aufs äußerste gereizt und auf das tyrannischeste behandelt wurden, indem man sie aus der Stadt jagte, dann wieder gewaltsam zurückholte und erschlug! Mommsen hat dafür nur den Ausdruck: „Es war arg, daß usw.“ Wir fragen: könnte ein entschiedener Antisemit sich anders ausdrücken? Und doch muß Mommsen auf der folgenden Seite zugeben: „Es ist kein Zweifel, daß die damaligen Statthalter in Nichtswürdigkeit und Bedrückung das übliche (!) Maß überschritten“ — aber der Krieg soll nun einmal „kein Krieg der Unterdrückten gegen die Unterdrücker“ gewesen sein, sondern alles von den „Räuberpatrioten“ ausgegangen sein!

Wir übergehen die Schilderung des Krieges selbst. Die unmittelbaren Wirkungen schildert Mommsen folgendermaßen:

„Dem Werk des Schwertes folgte die politische Wendung. Die von den früheren hellenistischen Staaten eingehaltene und von den Römern übernommene in der Tat über die bloße Toleranz gegen fremde Art und fremden Glauben weit hinaus gehende Politik die Judenschaft insgemein als nationale und religiöse Samtgemeinschaft anzuerkennen, war unmöglich geworden. Zu deutlich waren in der jüdischen Insurrektion die Gefahren zutage getreten, welche diese nationalreligiöse, einerseits streng konzentrierte, anderseits über den ganzen Osten sich verbreitende und selbst in den Westen verzweigte Vergesellschaftung in sich trug. Der zentrale Kultus wurde demzufolge ein für allemal beseitigt. Dieser Entschluß der Regierung steht zweifellos fest und hat nichts gemein mit der nicht mit Sicherheit zu beantwortenden Frage, ob die Zerstörung des Tempels absichtlich oder zufällig erfolgt ist; wenn auf der einen Seite die Unterdrückung des Kultus nur die Schließung des Tempels erforderte und das prächtige Bauwerk verschont werden konnte, so hätte anderseits, wäre der Tempel zufällig zugrunde gegangen, der Kultus auch in einem wieder erbauten fortgeführt werden können. Freilich wird es immer wahrscheinlich bleiben, daß hier nicht der Zufall des Krieges gewaltet hat, sondern für die veränderte Politik der

römischen Regierung gegenüber dem Judentume die Flammen des Tempels das Programm waren. Deutlicher noch als in den Vorgängen in Jerusalem zeichnet sich dieselbe in der gleichzeitig auf Anordnung Vespasians erfolgten Schließung des Zentralheiligtums der ägyptischen Judenschaft, des Oniastempels unweit Memphis im heliopolitanischen Distrikt, welcher seit Jahrhunderten neben dem von Jerusalem stand etwa wie neben dem Alten Testament die Übersetzung durch die alexandrinischen Siebzig; auch er wurde seiner Weihgeschenke entkleidet und die Gottesverehrung in demselben untersagt.

„In weiterer Ausführung der neuen Ordnung der Dinge verschwanden das Hohepriestertum und das Synhedrion von Jerusalem und verlor damit die Judenschaft des Reiches ihr äußerliches Oberhaupt und ihre bis dahin in religiösen Fragen allgemein kompetente Oberbehörde. Die bisher wenigstens tolerierte Jahressteuer eines jeden Juden ohne Unterschied des Wohnortes an den Tempel fiel allerdings nicht weg, wurde aber mit bitterer Parodie auf den kapitolinischen Jupiter und dessen Vertreter auf Erden, den römischen Kaiser, übertragen. Bei der Beschaffenheit der jüdischen Einrichtungen schloß die Unterdrückung des zentralen Kultus die Auflösung der Gemeinde Jerusalem in sich. Die Stadt ward nicht bloß zerstört und niedergebrannt, sondern blieb auch in Trümmern liegen, wie einst Karthago und Korinth; ihre Feldmark, Gemeinde- wie Privatland, wurde kaiserliche Domäne. Was von der Bürgerschaft der volkreichen Stadt dem Hunger oder dem Schwert entgangen war, kam unter den Hammer des Sklavenmarktes. In den Trümmern der zerstörten Stadt schlug die Legion ihr Lager auf, welche mit ihren spanischen und thrakischen Auxilien fortan im jüdischen Lande garnisonieren sollte. Die bisherigen in Palästina selbst rekrutierten Provinzialtruppen wurden anderswohin verlegt. In Emmaus, in der nächsten Nähe von Jerusalem, wurde eine Anzahl römischer Veteranen angesiedelt, Stadtrecht aber auch dieser Ortschaft nicht verliehen. Dagegen wurde das alte Sichem, der religiöse Mittelpunkt der samaritanischen Gemeinde, vielleicht schon seit Alexander dem Großen eine griechische Stadt, jetzt in den Formen der hellenischen Politie unter dem Namen Flavia Neapolis reorganisiert. Die Landeshauptstadt Cäsarea, bis dahin griechische Stadtgemeinde, erhielt als erste flavische Kolonie römische Ordnung und lateinische Geschäftssprache. Es waren dies Ansätze zur

okzidentalischen Munizipalisierung des jüdischen Landes. Nichtsdestoweniger blieb das eigentliche Judäa, wenn auch entvölkert und verarmt, nach wie vor jüdisch; wessen die Regierung sich zu dem Lande versah, zeigt schon die durchaus anomale dauernde militärische Belegung, die, da Judäa nicht an der Reichsgrenze lag, nur zur Niederhaltung der Einwohner bestimmt gewesen sein kann. In der Ausübung ihrer Religionsgebräuche wurden den Juden weder in Palästina noch anderswo Hindernisse in den Weg gelegt. Selbst ihren religiösen Unterricht und die daran sich anknüpfenden Versammlungen ihrer Gesetzlehrer und Gesetzkundigen ließ man in Palästina wenigstens gewähren und hinderte nicht, daß diese Rabbinervereinigungen versuchten, sich einigermaßen an die Stelle des ehemaligen Synhedrion von Jerusalem zu setzen und in den Anfängen des Talmud ihre Lehre und ihre Gesetze zu fixieren.“ —

Nichts beweist die religiöse Toleranz des heidnischen Roms mehr als diese Zugeständnisse an das fortbestehende Judentum, das in dem wiederhergestellten Sanhedrin und in den überall errichteten Synagogen genügende Mittel der Existenz, ja einer lebenskräftigen Entwicklung fand. Denn es ist nicht außer Augen zu lassen, daß gerade nach der Zerstörung des Tempels und Jerusalems die halachische Entfaltung des Gesetzes ihren größten Aufschwung nahm und sich mit der Zeit die Herrschaft über die Gesamtheit der Juden in allen Weltgegenden erwarb. Es war ein Glück für das Judentum, daß der Krieg und die späteren Aufstände immer noch in die Zeit der heidnischen Kaiser fielen; denn welches Schicksal ihnen bereitet worden wäre, als das Christentum den römischen Kaiserthron bestiegen hatte, falls die Insurrektionen der Juden unter ihm stattgefunden, das lehren die Ausrottungen der christlichen Sekten, z. B. der Arianer.

IV.

Aus dem Vorhergehenden wird der Leser leicht entnehmen, in welcher Weise Mommsen den Aufstand in Alexandrien, Cyrene, Cypern und noch mehr den Krieg gegen Bar Kochba auffaßt und darstellt. Nach ihm hat die römische Regierung diese „Auflehnung des Judentums gar nicht weiter provoziert“ — in diesem Einschiebsel „nicht weiter“ liegt doch der Ausdruck eines geheimen Bedenkens — also lag das Unrecht ganz allein auf seiten der Juden. Dies sagt Mommsen S. 544, und doch muß er auf

der folgenden Seite zugestehen, daß Jerusalem dem Jupiter geweiht ward und den Namen Älia Capitolina erhielt, daß was die Juden früher freiwillig an den Tempel in Jerusalem steuerten, ihnen jetzt als Kopfsteuer für den Tempelschatz des Jupiter auferlegt wurde, also für den von ihnen verabscheuten Götzen- und Bilderdienst, daß ferner bei Todesstrafe die Beschneidung verboten wurde, und daß in vielen Städten die Juden verfolgt und mißhandelt wurden. Dies alles (und vielleicht noch vieles andere, wovon wir nichts wissen) gilt in den Augen Mommsens für gar nichts, sind Regierungsmaßregeln, welche die Juden nicht im geringsten hätten provozieren sollen. Das Verbot der Beschneidung hält er nur für ein Mißverständnis, eine Verwechslung mit der Kastrierung. Man frägt sich, wie es möglich ist, daß ein Mann wie Mommsen eine solche Meinung vortragen konnte. Die Römer sahen die vielen aufwachsenden Generationen der Juden um sich und sollen die Beschneidung mit der Kastrierung verwechselt haben! Daß später das mit grausamster Strenge, wofür uns Beispiele aufbewahrt worden, durchgeführte Verbot soweit wieder aufgehoben wurde, daß es nur für die Aufnahme von Nichtjuden aufrecht blieb, zeigt hinlänglich, daß man die Bedeutung dieses religiösen Aktes wohl kannte. Nach Mommsen sind daher die insurgierenden Juden, und insbesondere ihre Führer, nur „Räuber", und Bar Kochba ein „Räuberhauptmann" (S. 545) — der Schatten des R. Akiba mag dies Mommsen verzeihen. Wenn die Spanier gegen Napoleon und die Franzosen einen Guerillakrieg führten, so waren sie Helden und ihr patriotischer Heroismus bewunderungswert. Die Juden aber sind in solchem Falle für Mommsen nur Räuber und treiben Räuberwesen (S. 546).

Auch nach diesen Aufständen änderten sich im zweiten und dritten Jahrhundert die Verhältnisse der Juden nicht. Der Aufenthalt und die freie Religionsübung waren ihnen in dem gesamten Reiche zugestanden. „Der Hauptsitz der Juden blieben immer die griechischen Provinzen; auch in der einigermaßen zweisprachigen Hauptstadt, deren zahlreiche Judenschaft eine Reihe von Synagogen umfaßte, bildete diese einen Teil der griechischen Bevölkerung Roms. Ihre Grabschriften in Rom sind ausschließlich griechisch; in der aus dieser Judenschaft entwickelten römischen Christengemeinde ist das Taufbekenntnis bis in späte Zeit hinab griechisch gesprochen worden und die ersten drei Jahrhunderte hindurch die Schriftstellerei ausschließlich

griechisch gewesen. Aber restriktive Maßregeln gegen die Juden scheinen auch in den lateinischen Provinzen nicht getroffen worden zu sein; durch und mit dem Hellenismus ist das jüdische Wesen in den Okzident eingedrungen und es fanden auch in diesem sich Judengemeinden, obwohl sie an Zahl und Bedeutung selbst jetzt noch, wo die gegen die Diaspora gerichteten Schläge die Judengemeinden des Ostens schwer beschädigt hatten, weit hinter diesen zurückstanden. Politische Privilegien folgten aus der Tolerierung des Kultus an sich nicht. An der Anlegung ihrer Synagogen und Proseuchen wurden die Juden nicht gehindert, ebensowenig an der Bestellung eines Vorstehers für dieselben (*ἀρχισυναγωγός*) sowie eines Kollegiums der Ältesten (*ἄρχοντες*) mit einem Oberältesten (*γερουσιάρχης*) an der Spitze. Obrigkeitliche Befugnisse sollten mit diesen Stellungen nicht verknüpft sein; aber bei der Untrennbarkeit der jüdischen Kirchenordnung und der jüdischen Rechtspflege übten die Vorsteher, wie im Mittelalter die Bischöfe, wohl überall eine, wenn auch nur faktische Jurisdiktion. Auch waren die Judenschaften der einzelnen Städte nicht allgemein als Körperschaften anerkannt, sicher zum Beispiel die römische nicht; doch bestanden an vielen Orten auf Grund lokaler Privilegien dergleichen korporative Verbände mit Ethnarchen oder, wie sie jetzt meistens heißen, Patriarchen an der Spitze. Ja in Palästina finden wir im Anfang des dritten Jahrhunderts wiederum einen Vorsteher der gesamten Judenschaft, der kraft erblichen Priesterrechts (!!) über seine Glaubensgenossen fast wie ein Herrscher schaltet und selbst über Leib und Leben Gewalt hat und welchen die Regierung wenigstens toleriert. Ohne Frage war dieser Patriarch für die Juden der alte Hohepriester, und es hatte also unter den Augen und unter dem Druck der Fremdherrschaft das hartnäckige Volk Gottes sich abermals rekonstituiert und insoweit Vespasians Werk zuschanden gemacht“[1]). — Das Urteil des Herrn Mommsen über „das hartnäckige Volk Gottes“ und die Priesterherrschaft des Patriarchen ist durchaus ein vorurteilsvolles und selbst gehässiges. Waren einmal die Juden von ihrer religiösen Überzeugung durchdrungen und darum, soweit es anging, ihrem überkommenen Gesetze anhänglich, so mußten sie sich auch nach

---

[1]) Die staatlich anerkannten Würden waren: Patriarch, d. i. in Babylonien ראש הגלות, in Palästina נשיא, Primate ראשי ישיבה, Archisynagogen ראשי הכנסת, Presbyter זקנים, Hierei כהנים, Synagogendiener שמשים.

denen umsehen, welche ihnen dieses Gesetz nach den gegebenen Verhältnissen auslegen konnten. Es war dies wahrlich keine „Hartnäckigkeit", sondern eine Glaubenstreue, die jedoch Mommsen nicht als eine innere Notwendigkeit und Gewissenhaftigkeit, sondern nach der Auffassung der späteren christlichen Theologen als eine Hartnäckigkeit zu verstehen vermag. Besonders waren die Juden hinsichtlich der Bestimmung der Festzeiten an den Patriarchen und sein Sanhedrin gewiesen. Dies war sicherlich von keiner politischen Bedeutung, und es hätte einer durchaus intoleranten Regierung bedurft, um einen solchen Zusammenhang unterdrücken zu wollen. Das Verhalten der (heidnischen) römischen Staatsregierung zu diesen Dingen bezeugt eben, daß sie gar keine politische Bedeutung hatten und die Regierung daher gar nichts angingen. Wieviel Blut und Seufzer wären erspart geblieben, wenn sich nicht später eine religiöse Unduldsamkeit geltend gemacht hätte, welche dem heidnischen Rom allerdings fernlag und die sich in der Darstellung Mommsens noch heute geltend macht. Unter der Randschrift „öffentliche Leistungen" weiß Mommsen nur zu sagen: „In betreff der Heranziehung der Juden zu den öffentlichen Leistungen war die Befreiung vom Kriegsdienst als unvereinbar mit ihren religiösen Grundsätzen längst anerkannt und blieb es. Für andere Leistungen, wie z. B. für Übernahme von Vormundschaften und Gemeindeämtern, werden sie wenigstens seit Severus' Zeit im allgemeinen als fähig und pflichtig betrachtet, diejenigen aber, welche ihrem „Aberglauben" zuwiderlaufen, ihnen erlassen, wobei in Betracht kommt, daß der Ausschluß von den Gemeindeämtern mehr und mehr aus einer Zurücksetzung zu einem Privilegium ward. Selbst bei Staatsämtern mag in späterer Zeit ähnlich verfahren worden sein."

Dieses Bild der bürgerlichen Verhältnisse der Juden im zweiten und dritten Jahrhundert ist durchaus schief, mangelhaft und sogar falsch. Mommsen führt seine Darstellung allerdings nur bis zum Ende der Regierung Diokletians. Aber gleich nach ihm bestieg das Christentum mit Konstantin den Thron der Cäsaren, und von dem Augenblicke an beginnt eine Reihe von Gesetzen, welche die Juden nach und nach aller bürgerlichen Rechte beraubten. Aus diesen, sofort nach der diokletianischen Regierung eingetretenen Ausschließungen mußte Mommsen notwendig den Schluß ziehen, daß die Juden vor den durch die

christlichen Kaiser eingeführten Beschränkungen alle diese Rechte nicht bloß besessen, sondern auch praktisch ausgeübt hatten. Hieraus mußte er, wollte er als gewissenhafter Historiker verfahren, das Bild der Verhältnisse und Leistungen der Juden im dritten Jahrhundert vervollständigen. Selbstverständlich waren ihm diese Gesetze nicht unbekannt, und er, der aus allen Winkeln der Literatur und Monumente seine Darstellungen und Urteile zusammensetzt, hat sich geradezu eines absichtlichen Verschweigens in dieser Hinsicht schuldig gemacht. Er verschweigt also, daß die Juden im dritten Jahrhundert das römische Bürgerrecht genossen und die Pflichten desselben erfüllten. Er verschweigt hier und in seinem Schlußworte, daß es die christlichen römischen Kaiser waren, welche die Juden aus ihrer bürgerlichen Stellung verdrängten und zu einer Pariaklasse machten, daß folglich diese christlichen Herrscher alles verschuldeten, was im Mittelalter und bis zum heutigen Tage das Verhältnis der Juden zur christlichen Welt trübte, während er den größten Teil der Schuld auf die Juden wälzt. Also nicht politische, sondern religiöse Motive oder sagen wir lieber kirchlich religiöse begründeten und bewerkstelligten diese ganze traurige Folge. Gerade die Ausdrücke, welche diese Ausnahmegesetze begleiteten, und daß die letzteren nicht mit einem Male, sondern nur allmählich in einem Zeitraum von 124 Jahren (von 315—439) erflossen, bezeugen, daß die Juden als Bürger keinen Grund zu ihnen gegeben hatten. Um dies zu beweisen, sind wir genötigt, diese Gesetze zu charakterisieren, wie wir dies in einer besonderen Schrift: „Wie verloren die Juden das Bürgerrecht im west- und oströmischen Reiche?“ (Berlin, Fröhlich) schon 1832, und auszüglich im ersten Bande unseres Israelitischen Predigt- und Schulmagazins 1834 getan. Konstantin war nach Diokletian (starb 305) im Jahre 312 zur christlichen Kirche übergetreten, und schon 321 dekretierte er für die Juden die Aufhebung des Rechtes, von den Kurialpflichten frei zu sein. Dies war von großer Bedeutung; denn unter den Kaisern war das Amt eines Dekurions oder Senators der Provinzialstädte zur unerträglichen Bürde für strafbare oder verdächtige Bürger geworden. Sie waren die Bürgen des Kaisers für die Steuern und mußten die Ausfälle in diesen decken; Grundstücke, von dem Besitzer verlassen, weil er die Steuern nicht aufzubringen vermochte, mußten sie übernehmen und dergleichen mehr. Es war daher das Recht jedes ordentlichen Bürgers, von den Kurialien

frei zu sein, und durch die Aufhebung dieses Rechtes wurden die Juden aus der Reihe der höheren Bürgerklasse hinausgestoßen. Deshalb sah sich Konstantin 330 bewogen, die sämtlichen Geistlichen und Vorsteher der Juden von diesen Pflichten wieder zu befreien. Im Jahre 339 ging der Kaiser Constantius weiter und verbot den Juden bei Strafe der Konfiskation aller Güter, Sklaven zu kaufen und zu gebrauchen. Es war dies natürlich bei den damaligen Zuständen eine große Bedrückung. In demselben Jahre verbot Constantius bei Todesstrafe die Verheiratung von Juden mit Christen, Honorius verschärfte dies 393 auf alle Heiraten außerhalb ihrer Glaubensgenossen. Honorius und Theodosius entzogen dem jüdischen Patriarchen Gamaliel alle ihm bisher zugestandenen Ehren — bis dahin führten die Patriarchen die Titel Clarissimi und Illustres, später Spectabiles, wodurch sie zum Range der höchsten Senatorenordnung gehörten. Sie verboten, neue Synagogen zu bauen. Ferner verordneten die beiden Kaiser im Jahre 418, daß die Juden vom Kriegsdienste ausgeschlossen werden sollten. In diesem Gesetze heißt es: „Die Agentes in rebus (eine Art Kuriere und Gendarmen, die aber eines höheren Ranges genossen als jetzt) und die Palatini (Schloßwächter), wenn sie den Kriegseid schon geleistet, mögen ihre gesetzmäßige Zeit zu Ende dienen. Die Juden aber, die den eigentlichen Waffendienst längst leisten, sollen, ohne Berücksichtigung alter Verdienste (nullo veterum meritorum patrocinante suffragio), sofort entlassen werden. Jedoch soll den wissenschaftlich gebildeten Juden (liberalibus studiis institutis) die Erlaubnis der Advokatur, auch die Ehre der Kurialämter zu genießen, verbleiben, welche sie nach dem Prärogativ der Geburt und dem Glanz der Familie erlangen (praerogativa natalium et splendore familiae sortiuntur). Da ihnen dies genügen müsse, so müßten sie die Versagung des Kriegsdienstes nicht als eine Verachtung ansehen.“ (Welche Entschuldigung!) Wie nun diesem Zeugnisse gegenüber Mommsen, und zwar wiederholt, behaupten kann, daß die Juden unter den römischen Kaisern „ihrer religiösen Grundsätze wegen“ vom Kriegsdienste frei geblieben, ist uns nicht erfindbar. Aber selbst das, was man den Juden gelassen, wurde ihnen bald genommen. Denn schon im Jahre 425 nahmen ihnen Theodosius und Valentinian auch das Recht zu advozieren. Im folgenden Jahre wird den Juden untersagt, getaufte Kinder erblos zu machen. Es heißt da: „Selbst wenn die Kinder ein Verbrechen begangen, müssen

sie zur Ehre der erwählten Religion die Falzidia erhalten, d. h. den vierten Teil des rechtmäßigen Erbes.“ Endlich vollendeten diese beiden Kaiser das grausame Werk des Fanatismus durch ihre Novelle, gegeben zu Konstantinopel am 31. Januar 439. Da hieß es: „Kein Jude soll eine Ehrenstelle und Würde erhalten, keinem soll die Administration eines bürgerlichen Amtes zugänglich sein, keiner das Amt eines Stadtvorstehers (Defensor civitatis) leisten. Wer in diesem Augenblicke die Ehrenzeichen eines Amtes schon angenommen, soll der erlangten Würde nicht mächtig sein; wer zu einer Ehrenstelle gekommen ist, soll wie vorher unter den Pöbel gerechnet werden, wenn er auch die ehrenvolle Würde verdient hat.“ (Legum Novellarum lib. Tit. III.)[1]) Alles was diese Gesetze den Juden entzogen, mußten sie lange Zeiten hindurch gehabt und geleistet haben. Der Tenor derselben stellt unwillkürlich den Juden sowohl im Kriegsdienste als in den bürgerlichen Ämtern und Berufen, auch in den wissenschaftlichen, das günstigste Zeugnis aus. Es ist hiernach durchaus unwahr, daß die Exklusivität der Juden die Ursache der Unterdrückung gewesen, welcher sie nachmals unterworfen wurden. Nichts ist erwiesener durch die oben angeführten Gesetze, als daß die heidnischen Kaiser den Juden das volle Bürgerrecht gewährt und diese sich dem öffentlichen Leben und dem damaligen Kulturleben überhaupt willig hingegeben haben, daß aber die christlichen Kaiser sofort begannen, die Juden auszuschließen und sie dem übrigen Volke als Parias hinzustellen, was sie jedoch, so stark war die Sitte allgemeiner Toleranz und der Gleichachtung geworden, nicht auf einmal, sondern nach und nach zu vollbringen vermochten. Von den obigen Gesetzen wurden manche zwei- und dreimal nach einiger Zeit wiederholt, ein Beweis, daß das wirkliche Leben Widerstand leistete und sich in diese zelotische Behandlung der Juden noch nicht finden wollte. Alles dies durfte Mommsen nicht mit Stillschweigen übergehen. Dann hätte er aber auch nicht seinen Schlußabsatz schreiben können, in welchem er die Juden als zumeist schuldigen Teil hinstellt, und in welchem er allen seinen antisemitischen Gelüsten freien Lauf läßt. Nun, wir glauben, einen so unwiderlegbaren Beweis aus so unzweideutigen Dokumenten erbracht zu haben, daß wir

[1]) Alle diese Gesetze sind uns vollständig erhalten, zerstreut in der römischen Gesetzsammlung, welche den Titel Codex Theodosianus führt.

uns der Mühe überhoben fühlen, diese Auslassungen in seinem Schlußabsatz zu bestreiten. Wir unserseits können zum Schlusse nur das tiefste Bedauern ausdrücken, daß ein Historiker wie Mommsen sich dermaßen Vorurteilen und gehässigen Anschauungen überlassen konnte. Indes zeigt sich derselbe auch in anderen Kapiteln, selbst in dem über die Germanen, fast in gleicher Weise voreingenommen und als ein Fanatiker der römischen Staatsidee, was er mit seiner sonst zur Schau getragenen Freisinnigkeit zu vereinbaren versuchen mag.

V.

Man wird es uns nicht verargen, wenn wir der Darstellung, welche Mommsen Judäa und den Juden unter den heidnischen römischen Kaisern angedeihen ließ, eine besondere Aufmerksamkeit zuwenden. Mommsen besitzt eine zu verbreitete und wohlbegründete Autorität, und sein Werk bietet durch die ausgedehnte Forschung und angemessene Zusammenfassung der Details so viele anschauliche Geschichtsbilder, daß wir voraussetzen müssen, auch seine Beurteilung der jüdischen Verhältnisse in der gedachten Periode werde eine lange Zeit eine nachdrückliche Geltung besitzen, und zwar um so mehr, je willkommener sie in ihrer ausgesprochenen Antipathie vielen Gesinnungsgenossen sein wird. Indes vertrauen wir zu sehr auf den Fortschritt der unparteiischen Geschichtsforschung, um nicht zu erhoffen, daß in nicht zu ferner Zukunft Mommsens Einseitigkeit und Voreingenommenheit in diesem Abschnitt seines Werkes zur Anerkennung kommen werde. Mommsen tritt überall mit großem Nachdruck für die römische Staatsidee und die römische Kultur ein, so daß er jede Erhebung eines unterdrückten und jeden Widerstand eines freien Gegners als ein „Unrecht“, als eine verwerfliche Hartnäckigkeit, als einen Frevel gegen die Zivilisation ansieht, daß er das Scheitern eines solchen Versuchs mit einem gewissen Wohlgefallen, den Sieg des Feindes der Römer mit Ungunst betrachtet. Dies fühlt man sehr deutlich z. B. in den Kapiteln über die Germanen und Briten heraus. Um so näher liegt es, den Wert dieser römischen Staatsidee und römischen Kultur ein wenig zu prüfen. Man verargt gegenwärtig, und zwar schon seit längerer Zeit, Mommsen die Vergötterung Julius Cäsars, die er in seinem Werke dartut. Sicher war Cäsar ein eminenter Geist, der an die Stelle der republikanischen Anarchie ein neugeordnetes Staatswesen, wenigstens die Grundlagen des-

selben setzte; aber was begründete er dafür? Einen militärischen Despotismus, verschleiert durch einige scheinbare Reste der Konstitution, was man in unserer Zeit Cäsarismus zu nennen pflegt. Nicht lange, und es entfaltete sich daraus die persönliche Autokratie, die Präfektenwirtschaft und das Prätorianertum. Zu der Zeit, wo Jerusalem und Judäa fielen, hatte der römische Staat bereits einen Caligula und Nero aufzuweisen, und die Kaiser Galba, Otho, Vitellius und Vespasianus waren durch die Legionen gewählt und die drei ersteren gefallen. Wer den Legionen den meisten Gewinn verhieß, den erhoben sie auf den Thron der Cäsaren. Dabei beruhte der Fortbestand dieses Staates auf der fortwährenden Vergrößerung, auf der immer weiterschreitenden Unterwerfung der Völker, deshalb auf nimmer endenden Kämpfen, die zur Erschöpfung der Kräfte und zum Verfall und Untergang führen mußten. Der römische Staat lag also wie ein schwerer Alp auf den Völkern, bedrohte, solange er existierte, die Existenz aller anderen Nationen, bis es diesen gelang, seine Grenzen zu durchbrechen, in das Innere einzudringen, den Staat und Thron der Cäsaren zu zertrümmern. Nun, vielleicht entschädigte dieser römische Staat die unterworfenen Völker durch die ihnen zugeführte Kultur? Wir geben zu, daß die Entwicklung des römischen Rechts ein Produkt dieser römischen Kultur war; begründet unter der Republik, fand es seine großartige Entfaltung unter den Cäsaren: Theodosius und Justinian nehmen darin noch eine ehrenvolle Stelle ein. Aber man kann sich nicht verhehlen, daß dieses Recht im römischen Staate selbst mehr eine formale Bedeutung als eine positive erlangte. Die Willkürherrschaft, die Beamtentyrannei, Denunziantenwesen und Bestechlichkeit, soziale Verwirrung, Unfug der Soldateska, unbegrenzte Ausdehnung der Sklaverei, Üppigkeit und sittliche Entartung, intellektueller Niedergang, Verkommenheit der Wissenschaft und Literatur, alle diese Übel traten immer stärker, immer schrankenloser hervor und konnten auch auf die unterworfenen Völker keinen anderen als einen entnervenden Einfluß üben. Daher kam es, daß gerade die Völker, welchen die römische Kultur sich am ehesten imprägnierte, bald von der Schaubühne verschwanden, und hingegen die Lebenskraft der einströmenden Barbaren der Menschheit einen neuen Kulturboden bereitete. Aber wie dem auch sei, fühlt man sich doch zu der Frage gedrängt: traf die römische Kultur bei den Juden nicht auf eine andere Kultur, die mit ihr mindestens gleichwertig war,

so daß Mommsen hier nicht von der Bedeutung der ersteren für das unterworfene Volk geschützt wird? wenn die damaligen Germanen und Briten der römischen Kultur weit nachstanden und auf sie zivilisatorisch gewirkt werden konnte: war dies bei den Juden auch der Fall? Auch diese, das könnte doch selbst Mommsen nicht leugnen, waren ein Kulturvolk; ihr Land war mit größtem Fleiße angebaut, mit Städten und Dörfern übersät, von guten Straßen durchzogen, für welche schon Moses Sorge getragen[1]), ihr Ackerbau und ihre Viehzucht blühten in reichem Maße, so daß sie den Überfluß ihrer Erzeugnisse schon seit einem Jahrtausend[2]) ihren Nachbarn abgaben und auf die Weltmärkte brachten; sie hatten ihre Wissenschaft, Philosophie — wenn auch nicht in Systemen — und Poesie, ein reiches Schrifttum, Akademien und Volksunterricht, eine ausgezeichnete unparteiische Rechtspflege, und ihre sozialen Verhältnisse standen denen aller übrigen Nationen voran. Sie hatten keinen Geburts- und keinen Geldadel, vielmehr Gleichheit vor dem Gesetze und persönliche Freiheit; eine Willkürherrschaft war bei ihnen, die das Gesetz über alles stellten, weil sie es als göttlich verehrten, nicht möglich, und was man von einer Priesterherrschaft faselt, das war Herrschaft des Gesetzes und Einfluß der aus dem Volke entstandenen Gelehrten. So vielen Wert Mommsen also auch auf die römische Kultur legt, durfte er doch bei den Juden nicht vergessen, daß sie eine ebenbürtige Kultur besaßen. Was hatten sie von den Römern zu lernen? Theater, Tier- und Gladiatorenkämpfe, einen trotz seines Glanzes fadenscheinig gewordenen Götzendienst und rohe Eroberungssucht. Hatten doch die Juden nach ihrer Zerstreuung, ebenso wie die Römer nach dem Verlust ihrer republikanischen Freiheit, die Kraft, ein über alle Lebensverhältnisse ausgedehntes Jus auszuarbeiten, und zwar zu derselben Zeit. Statt dieses zu würdigen, sieht Mommsen alles, was die Juden als Überreste ihrer Kultur aus dem Heimatlande in die Zerstreuung mitnahmen, einem Tacitus und Juvenal gleich, als staats- und menschenfeindlich an, weil es eben dem römischen Kulturunwesen sich nicht unterordnete. Und doch war es diese jüdische Kultur, aus deren schöpferischem Boden die die Zukunft beherrschenden

[1]) S. 5. Moses 19, 3. Die Freistädte für den absichtslosen Totschläger waren so gewählt, daß sie in allen Teilen des Landes lagen, und die Wege dahin mußten sorgfältig gehalten werden.

[2]) S. 1. Kön. 5, 11. Jechesk. 27, 17.

Kulturerscheinungen, das Christentum und der Islam, erstanden und ihre zukünftige Gestaltung vorbereiteten, als das weströmische Reich seinem Untergange, das oströmische seinem tiefen Verfall entgegeneilte. Man muß in der Tat sich in die römische Staatsidee und römische Kultur so verrannt haben wie Mommsen, um nicht diese schwerwiegenden Momente zu erkennen und zu würdigen, sondern sich von antisemitischen Antipathien so beherrschen zu lassen, wie es bei Mommsen der Fall ist. Wir bedauern, daß gerade ein deutscher Geschichtsforscher, und zwar gerade ein so verdienter und in vielen Beziehungen vorzüglicher, ein solches Unrecht begangen und eine solche Mangelhaftigkeit betätigt hat.

VI.

Ein Jurist sprach uns den Wunsch aus, daß wir die Stellen aus dem Kodex Theodosianus, die wir, Mommsen gegenüber, in Nr. 19 auszüglich mitgeteilt, genau anführen möchten, da sie in der genannten Gesetzsammlung sehr zerstreut sind und unsere betreffende Broschüre nicht mehr zu haben ist[1]). Wir kommen dieser Aufforderung nach, und zwar um so eher, als die falsche Darstellung Mommsens über die Verhältnisse der Juden unter den heidnischen römischen Kaisern einer nachdrücklichen Zurückweisung bedarf. Die betreffenden Gesetze erweisen unwiderleglich, daß die Juden unter den heidnischen Kaisern alle bürgerlichen Rechte genossen und alle bürgerlichen Pflichten erfüllten. Es wäre sonst unbegreiflich, daß die christlichen Kaiser wiederholt Gesetze erließen, durch welche ihnen diese Rechte entzogen und sie dieser Pflichten enthoben wurden. Einige Stellen sind aus dem Codex Justinianeus entnommen. Die Aufhebung des Rechtes, von den Kurialpflichten frei zu sein, geschah durch Konstantin im Jahre 321 Lib. XVI, Tit. VIII, Lex III, wogegen derselbe 330 sämtliche Geistlichen und Vorsteher der Juden von diesen Pflichten wieder befreite ib. Lex II und Lex IV. Diese Gesetze wurden von Gratian, Valentinian und Theodosius 383 Lib. I, Tit. IX, Lex V und von Arkadius 396 Lib. XVI, Tit. VIII, Lex XVII wiederholt erlassen. Das Verbot, daß Juden Sklaven

---

[1]) Die Broschüre erschien unter dem, in meiner Familie seit alter Zeit gebräuchlichen Namen „Schragge“ (שרגא), so wie mein verstorbener Bruder sich öfters des gleichbedeutenden Namens Uri (אורי) bediente.

kaufen und gebrauchen sollten bei Strafe der Konfiskation aller Güter, erließ Konstantius 329 ib. Tit. IX, Lex II. Gratian, Valentinian und Theodosius beschränkten dies auf christliche Sklaven 384 Lib. III, Tit. I, Lex V und Honorius gestattete ihnen selbst christliche Sklaven, wenn sie an ihrer Religionsübung nicht verhindert würden 415 Lib. XVI, Tit. IX, Lex III. Doch Theodosius verbot es 417 zum anderen Male, ib. Lex. IV, und mit Honorius 423 noch einmal, ib. Lex. V. Die Verheiratung mit Christen wurde von Konstantius 329 mit Todesstrafe belegt, ib. Tit. VIII, Lex VI; Valentinian, Theodosius und Arcadius wiederholten das Verbot bei Strafe des Ehebruchs 388 Lib. III, Tit. VII, Lex II und Honorius verbot den Juden überhaupt außerhalb ihrer Glaubensgenossen zu heiraten 393 Cod. Just., Lib. I, Tit. IX, Lex VII. Honorius befahl 398, „daß die Juden nach römischem und gemeinem Rechte lebend bei allen Dingen, die sich nicht auf Religion, sondern auf Handel, Gesetze und Rechte bezögen, die römischen Gerichtshöfe angehen sollten", Cod. Theod. Lib. I, Tit. I, Lex X; Theodosius aber beschränkte dies auf Streitigkeiten zwischen Christen und Juden 415 Lib. XVI, Tit. VIII, Lex XXII, und beide Kaiser wiederholten dies 418, Cod. Just. l. l. Lex XV. Die Entziehung aller Vorrechte, die der jüdische Patriarch bis dahin genossen (s. Cod. Th. l. l. Lex VIII, XI, XIII, XV), geschah durch Theodosius, und die Abgabe, welche bisher von den Juden den Patriarchen geschickt wurde, sollte in den kaiserlichen Schatz eingezahlt werden (ib. Lex XIV, XVII, XXV). Den Ausschluß der Juden vom Kriegsdienste, und zwar in einer so merkwürdigen Abfassung, verordneten Honorius und Theodosius 418 ib. Tit. VIII, Lex XXIV. Theodosius und Valentinian entzogen den Juden das Recht, zu advozieren 425 (appendix, Lex VI). Im folgenden Jahre wird den Juden verboten, getaufte Kinder erblos zu machen lib. XVI, Tit. VIII, Lex XXVIII. Endlich die Novelle, welche den Juden alle Ämter und Ehrenstellen, mit einem Worte alle bürgerlichen Rechte entzog, erfloß durch Theodosius und Valentinian am 31. Januar 439 (Legum Novellarum lib. Tit. III). — Siebenunddreißig Jahre später hörte das weströmische Reich (476) zu existieren auf. — Die Vergeltung hat also nicht lange auf sich warten lassen!

8. Renan und die Geschichte des Volkes Israel.

I.

Ohne zu philosophieren muß man voraussetzen, daß das Volk Israel von äußerst hoher Bedeutung gewesen sein muß, wenn man sieht, wie dessen Geschichte immer und immer wieder erzählt, durchforscht, kritisiert und dargestellt wird. Dies ist seit Jahrhunderten der Fall, und die neueste Zeit ist darin nicht zurückgeblieben. So haben wir in den letzten Tagen das erste Heft einer abermaligen Geschichte der Juden von Graetz erhalten, welches — sonderbar genug — die Ereignisse vom Einzuge Israels in Kanaan bis in die Regierung Davids vorführt, ohne auf die patriarchalische und die mosaische Zeit einzugehen. Und zu gleicher Zeit wird „eine Geschichte des Volkes Israel" von Ernst Renan angekündigt, deren erster Band von den Patriarchen bis zur Regierung Davids reichen soll und in diesen Tagen von der Buchhandlung Calmann Levy ausgegeben werden wird. Schon bringt der „Temps" vom 25. Oktober den größten Teil der Vorrede dieses Werkes, und bei Renan pflegen die Vorreden ein Resüme der Resultate des ganzen Werkes zu geben. Eine solche Vorrede ist wie eine kleine Schrift für sich und verdient deshalb beachtet zu werden. In Frankreich gilt das Erscheinen eines Buches von Renan stets für ein Ereignis und hat jedenfalls eine sehr einflußreiche Wirkung auf die Ansichten der Franzosen, eine Wirkung, wie sich ihrer die Arbeiten Renans in Deutschland und England nicht mehr zu erfreuen haben. Für die Franzosen hat die herrliche Sprache Renans in ihrem harmonischen Redefluß, in ihrem Bilderreichtum und lebhaftem Satzwechsel einen begeisternden Reiz, und da seine Gedanken immer etwas Anziehendes, Spannendes und oberflächlich Befriedigendes haben, bekennen sich seine Landsleute — soweit sie nicht orthodox oder nihilistisch sind — gern als seine Anhänger. In Deutschland und England verlangt man aber von einem Kritiker Konsequenz und logische Durch-

führung; man sieht nicht ein, zu welchem Zwecke eine Kritik angestellt wird, welche sich nicht auslebt, sondern willkürlicher Ausdeutung und eigenmächtiger Wiedergestaltung hingibt. In Renan vereinigen sich kritischer Verstand und Phantasie; er ist Forscher und Dichter zugleich. In seinen letzten Jahren hat er sogar vorzugsweise die Dichtung gepflegt und mehrere Dramen erscheinen lassen, welche zwar als Kunstwerke verfehlt sind, aber große Schönheiten und tiefe psychologische Charakterzüge enthalten. Auch in ihnen bilden religions-philosophische Ideen das Hauptelement. Es ist deshalb nicht zu verwundern, wenn man bei uns in den Werken Renans eine Art Verschmelzung von Wahrheit und Dichtung sieht, getragen von einem hohen Geiste, der sich gern in allgemeinen Ansichten ergeht. So nahm schon Renans „Leben Jesu" die Gestalt einer romantischen Bearbeitung an, und so wird es an einer solchen in der Geschichte des Volkes Israel nicht fehlen. Wenn seine Kritik die einfachen Berichte der uns überlieferten Dokumente zersetzt und aufgelöst hat, so formt seine Phantasie aus den Resten des Materials ein, immerhin schwungreiches, aber doch eigenmächtig phantastisches Gebilde. Und doch können wir noch eine andere Bemerkung nicht unterdrücken. Wie Renan selbst mehrmals bekannt hat, ist in ihm ein Zwiespalt vorhanden. Wiederholt hat er ausgesprochen, daß er bedaure, in seiner Jugend nicht die klassische Philologie, insbesondere die griechische Literatur und Geschichte zu seiner Lebensarbeit gewählt und sich vielmehr der biblischen und kirchlichen Tendenz hingegeben zu haben. Also ein gewisses Widerstreben herrscht in ihm gegen die Beschäftigung mit den religiösen und kirchlichen Problemen, und doch treibt ihn sein innerer Genius immer wieder zu den Quellen des religiösen Orients, bis er jetzt, nachdem er den Ursprung und die Entwicklung des Christentums und der christlichen Kirche bearbeitet hat, zum Ursprunge des Judentums gelangt ist. Daß unter solchen Gefühlen und Ansichten die Auffassung Renans keine ungetrübte bleibt, und sich ihm die Vorliebe für den Hellenismus unbewußt aufdrängt, ist einsichtlich. Kommen wir nun zu der Vorrede.

Sie beginnt: „Für einen philosophischen Geist, d. h. für einen mit dem Ursprung der Erscheinungen beschäftigten Geist, gibt es wahrhaft in der Vergangenheit der Menschheit nur drei Geschichten vom höchsten Interesse: die griechische Geschichte, die Geschichte Israels, die römische Geschichte. Diese drei Ge-

schichten in ihrer Vereinigung bilden das, was man die Geschichte der Zivilisation nennen kann, indem die Zivilisation das Resultat der abwechselnden Arbeit Griechenlands, Judäas und Roms ist. Griechenland nimmt in diesem Werke, nach meiner Meinung, die Hauptrolle auf sich; denn es hat im ganzen Umfang des Wortes den vernünftigen und fortschreitenden Humanismus gegründet. Unsere Wissenschaft, unsere Kunst, unsere Literatur, unsere Philosophie, unsere Moral, unsere Politik, unsere Strategie, unsere Diplomatie, unser See- und Völkerrecht sind griechischen Ursprungs. Allerdings hat der Grundstock der menschlichen Kultur, der durch Griechenland geschaffen worden, die Fähigkeit, unendlich erweitert zu werden, aber in seinen Teilen ist er vollständig. Der Fortschritt wird für immer in der Entwicklung dessen bestehen, was Griechenland erfaßt hat, die Absichten zu erfüllen, welche es gehabt, und für die es, wenn man sich so ausdrücken darf, vorzügliche Proben geliefert hat.“ — Daß hier Renan dem Schwunge seines Geistes die Zügel hat schießen lassen, wird dem unbefangenen Leser sofort klar sein. Heben wir nur einen Punkt hervor: Griechenland soll auch „unsere Moral“ gegründet haben. Dies ist durchaus falsch. Die Hellenen, welche den Begriff Mensch noch nicht kannten, den größten Teil der Menschen von der Natur zu Sklaven für sie, die Hellenen, bestimmt glaubten — auch Plato und Aristoteles — welche ihren Göttern die heftigsten Leidenschaften und Laster zuschrieben, ohne ihnen darum Verehrung und Anbetung zu entziehen, sind gewiß nicht die Begründer unserer Moral. Auch ihre Philosophen wußten nichts von der Nächstenliebe, von Wohltätigkeit und Mitgefühl, von Aufopferung und Hingebung, außer etwa für das, was sie als Vaterland bezeichneten, d. h. die Herrschaft und Vorrechte der Bürgerkaste. Und welche Verschiedenheit zwischen der Moral der Sophisten und der Sokratiker, der Zyniker und der Stoa, der Skeptiker und Platoniker! Überhaupt aber verfällt hier Renan in die Schwäche, zu übersehen, daß vom Verfall des Römertums an, auf welches die Griechen einen großen Einfluß geübt, bis zum Erstehen des sogenannten Humanismus die gesamte abend- und morgenländische Welt nicht unter dem Einflusse des Hellenismus, sondern der Ideen stand, welche aus Israel durch das Christentum und den Islam, allerdings durch die Anschauungen der heidnischen Völker modifiziert, verbreitet worden. Nicht minder übersieht er, daß durch die neuen Völkerstämme, welche sich über

Europa ergossen, eine eigentümliche Menschennatur auf den Schauplatz trat, deren innere Bedingungen dem Hellenismus abgewandt und den Ideen Israels zugeneigt waren. Aber auch der reine Humanismus führte nur eine kurze Herrschaft aus, denn die Reformation und die ungeheuren kirchlichen und politischen Kämpfe, die aus ihr entstanden, verdrängten den Humanismus, von welchem nur Reste in den höheren Schulen verblieben, Reste, die mehr äußerliche als innerliche Wirksamkeit besaßen. Daß die hellenische Politik eine zivilisatorische Wirkung auf die weiteren und späteren Völker geübt habe, ist ungeschichtlich; die Politik, die Kriegführung und das Recht sind für die folgenden Zeiten von den Römern, nicht von den Griechen, ausgegangen. Ja, nach einer verhältnismäßig kurzen Bewunderung der sogenannten hellenischen Freiheit hat man in unserer Zeit erkannt, wie diese nur eine scheinbare, für eine kleine Zahl von Bürgern bestimmte war, die auf einer Unterlage unfreier Massen beruhte: diese mußten arbeiten, jene genossen die Früchte. Das ist gewiß keine Grundlage für die Entwicklung der Rechtsverhältnisse in der Menschheit. Wenn sich daher in der griechischen Literatur ein Schema für alle diese Zweige der Zivilisation findet, so war eben für die meisten derselben nur ein Schema gegeben, eine Rubrizierung, in welcher man später die Disziplinen unterbrachte. Die Vorzüge und Verdienste des hellenischen Geistes sind so bewunderungswürdig, daß man sie nicht erst noch aufzubauschen und gegen die Wahrheit der Geschichte ihnen Wirkungen zuzuschreiben hat, die sie nicht besaßen. Hinsichtlich der Moral widerspricht sich aber Renan selbst in den nächsten Zeilen. Er fährt fort:

„Griechenland hatte in dem Kreise seiner intellektuellen und moralischen Tätigkeit nur eine einzige Lücke, aber diese Lücke war von großer Bedeutung: es verachtete die Niedrigen (les humbles) und fühlte nicht das Bedürfnis nach einem gerechten Gotte. Seine Philosophen waren, während sie von der Unsterblichkeit der Seele träumten, duldsam gegen die Ungerechtigkeiten dieser Welt. Seine Religion blieben reizende örtliche Kindereien; die Idee einer allgemeinen Religion ist ihm niemals gekommen. Der glühende Geist eines kleinen Stammes in einem verlorenen Winkel Syriens schien geschaffen, um diesem Fehler des hellenischen Geistes abzuhelfen. Israel hat niemals daran gedacht, die Welt so schlecht regiert zu sehen, ohne die Waltung eines

gerechten Gottes. Seine Weisen hatten Ausbrüche des Zornes gegen alle Mißbräuche, von denen die Welt wimmelt. Ein schlechter Mensch, der alt, reich und ruhig sterbe, trieb ihnen den Zorn in das Herz. Die Propheten seit dem neunten Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung gaben dieser Idee das Verhältnis eines Dogma. Die israelitischen Propheten sind wütige Publizisten, von der Art, welche wir jetzt sozialistisch und anarchistisch nennen würden. Sie sind fanatisch für die soziale Gerechtigkeit und verkünden laut, daß, wenn die Welt nicht gerecht wäre oder fähig dies zu werden, es besser wäre, daß sie zerstört würde: eine sehr falsche, aber sehr fruchtbare Art, die Dinge anzusehen. Denn wie alle verzweifelte Doktrinen, wie z. B. der russische Nihilismus unserer Tage, bringt sie den Heroismus und ein starkes Erwachen menschlicher Kräfte hervor.“ Von hier an spricht Renan über das Erwachen des Christentums, das er als eine Fortsetzung des israelitischen Prophetismus ansieht, und von welchem er zuletzt sagt: wenn es auch untergehen werde, so ließe es doch große Spuren in der Menschheit zurück. Doch dies steht uns nicht zur Erörterung. — Zunächst der Widerspruch, daß einige Zeilen vorher die Griechen auch „unsere Moral“ gegründet haben und nun wieder in der Moral kaum tätig gewesen sein sollen! Nun, kann wohl ein vorurteilsloser Geschichtsschreiber — und vorurteilslos soll ja jeder sein, welcher sich zum Geschichtschreiber aufwirft — kann wohl ein solcher eine größere Einseitigkeit entwickeln, als Renan in dem, was er als Fazit aus seiner Geschichte des Volkes Israel zieht? Also, die Religion Israels hätte, dem Hellenismus gegenüber, nichts weiter gelehrt, als den „gerechten Gott“? Hat nicht Renan selbst wiederholt ausgeführt, daß Israel den Monotheismus verkündigt und getragen habe? Tönt nicht schon aus der Zeit vor dem neunten Jahrhundert das Wort: „Der Ewige ist einzig“, und „Du sollst dir kein Götzenbild machen, kein Abbild von dem, was oben im Himmel, unten auf der Erde und im Wasser unter der Erde ist, du sollst sie nicht anbeten und dich vor ihnen nicht niederwerfen?“ Lehrt uns nicht die Religion Israels, Gott als den Schöpfer des Weltalls, als allgegenwärtig, allmächtig, allweise, allgütig, als Vorsehung und dann erst als gerechten, aber auch barmherzigen Vergelter kennen? Und dann sollen die Propheten nichts weiter als die Gerechtigkeit in der Gesellschaft und vom Individuum gefordert haben — haben sie nicht neben dem Rechte

stets für die Liebe geeifert, für alle Hilfsbedürftigen, Witwen und Waisen? Kennt Renan nicht, um nur etwas anzuführen, das 58. Kapitel des Jesaias, und wüßte er eine einzige Stelle in der griechischen Literatur dem an die Seite zu stellen? Kennt er nicht das Resumé der prophetischen Moral Micha 6, 8: „Verkündet hat er dir, o Mensch, was gut und was der Ewige von dir fordert: nur Recht zu üben und die Liebe und Barmherzigkeit und demütig zu wandeln mit deinem Gott.“ Alles dies kennt ja Renan so gut wie wir, und es hindert ihn doch nicht, so überaus einseitig zu urteilen. Indes, wir waren stets entschieden aber wohlwollend gegen die Irrtümer dieses schönen Geistes. Aber wenn er es wagt, die Propheten nicht bloß als „wütig“ (fougeux) zu bezeichnen, sondern sie mit Anarchisten und russischen Nihilisten zu vergleichen, so müssen wir ihm entrüstet den Rücken zuwenden. Wie? Haben die Propheten jemals den Umsturz der Verfassung gepredigt? Haben sie nicht vielmehr Fürsten und Volk nur zum Gesetze zurückzuführen gestrebt und ihnen nur die Strafe Gottes angedroht, wenn sie dem Götzendienst und dem Verbrechen frönen? Haben die Propheten jemals gegen die vom mosaischen Gesetze aufgestellten Grundsätze der menschlichen Gesellschaft, etwa wie die Anarchisten und Nihilisten gegen die Unantastbarkeit des Lebens, des Eigentums, der Ehe usw. gesprochen? . . . Renan muß es sich gefallen lassen, wenn wir durch jene lästerlichen Worte einen Einblick in seine eigentliche Gesinnung zu erhalten glauben, und daß sich hier eine Feindseligkeit gegen alle Religionen und Moral kundtut, bei welcher er die Hand von der Geschichte des Volkes Israel hätte lassen sollen. Indes der Renan, der im allgemeinen Phrasen schmiedet, ist ein anderer als wenn er sich ruhiger Erörterung ergibt, und so mögen wir ohne abschließendes Urteil sein Werk selbst abwarten Aber es bleibt noch das dritte zivilisatorische Volk, Rom übrig, und siehe da, Renan macht sich gegen Rom derselben Einseitigkeit schuldig wie gegen Israel, alles zugunsten der Griechen. Er weiß von ihm nichts weiter zu sagen als: „Rom hat (durch Wunder der Bürgertugend) die Macht (la force) in der Welt geschaffen, und diese Macht hat in Wirklichkeit dazu gedient, das griechische Werk und das jüdische Werk, d. h. die Zivilisation, zu verbreiten.“ Das heißt doch das schöpferische und wirksame Genie Roms allzusehr beschränken. Gerade in der „Macht“ hatte Rom ein griechisches Vorbild in Alexander dem Großen, der, nach einem

Universalreiche strebend, seine Herrschaft so viel mehr nach Osten ausdehnte, wie Rom später nach Westen. Dieses verstand aber die Macht in einen dauernden Staatsgedanken zu übertragen und wurde für die Folgezeit die Begründerin der Politik, der Heeresorganisation und des Rechtes; herrschten seine Rechtsbegriffe doch bis in die neueste Zeit. Was die Politik und das Recht der Griechen betrifft, so kamen sie nicht viel aus den Kinderschuhen heraus, wenigstens hatten sie keinen Einfluß auf die Fortentwicklung der Menschheit hierin, also auch keine zivilisatorische Mission für diese großen Zweige des menschlichen Lebens. — Später bemerkt Renan: „Die jüdischen und christlichen Geschichten bildeten die Freude von achtzehn Jahrhunderten, und obschon zur Hälfte durch den griechischen Rationalismus besiegt, haben sie eine erstaunliche Wirksamkeit zur Verbesserung der Sitten geübt. Die Bibel, trotz sehr verschiedener Beurteilung derselben, ist dennoch das große Trostesbuch der Menschheit. Es ist nicht unmöglich, daß, ermüdet von dem wiederholten Bankerotten des Liberalismus, die Welt noch einmal jüdisch und christlich werde.“ Renan vergißt, daß er vorher von der Beseitigung des Christentums gesprochen. — Ihm erscheint es, und hier geben wir ihm vollständig recht, daß die patriarchalische Zeit für die Geschichte Israels von höchster Wichtigkeit ist. „Das patriarchalische Alter“, sagt er, „verliert sich wie jede Kindheit in die Nacht der Vorzeit; aber die Kindheit der Erwählten ist voller An- und Vorzeichen, welche man erst später versteht. Die wichtigste Periode des Lebens großer Menschen ist ihre Jugend. Gerade im patriarchalischen Alter fing die Bestimmung Israels an sich abzuzeichnen; nichts ist in der Geschichte Israels erklärlich ohne das patriarchalische Zeitalter.“ Doch wir wollen der Besprechung des Buches selbst nicht weiter vorgreifen. Der Korrespondent des Temps schließt sein Referat mit den Worten: Das Werk Renans ist „zugleich der Wahrheit und den Musen gewidmet“. Dies ist ein Lob für den Schriftsteller, aber keines für den Geschichtschreiber, denn es besagt nichts anderes, als daß sein Werk aus Wahrheit und Dichtung besteht.

II.

Der erste Band von Renans Histoire du peuple d'Israël (Paris, Calmann-Levy, 1871) liegt uns nun vor und fordert uns zu mancherlei Betrachtungen auf. Die Vorrede hat einen viel größeren Umfang

als durch den „Temps“ mitgeteilt worden. Sie enthält noch vieles, worüber sich mit dem Verfasser streiten ließe; aber wir halten es für angemessener, das Werk selbst in Betracht zu ziehen. Nur die Schlußsätze der Vorrede mögen wir wiedergeben, weil sie gewissermaßen ein Bekenntnis der gegenwärtigen Ansichten Renans enthalten. Den Skeptikern, Materialisten und Naturalisten gegenüber behauptet er die Ewigkeit der Religion. Sie „wohnt in dem Herzen des Menschen“, sagt er. „Ihr werdet sie niemals daraus verjagen. Die Gerechtigkeit, das Wahre, das Gute werden durch eine höhere Macht gewollt. Der Fortschritt der Vernunft war nur für die falschen Götter verderblich. Der wahre Gott des Weltalls, der einzige Gott, derjenige, welchen man verehrt, indem man eine gute Handlung vollzieht, oder indem man eine Wahrheit sucht, oder indem man die Menschen gut beratet, besteht für die Ewigkeit. Es ist die Gewißheit, nach meiner Weise, trotz aller Art von Mängeln, dieser herrlichen Sache gedient zu haben, welche mir ein absolutes Vertrauen auf die göttliche Allgüte einflößt. Selbst wenn ich in diesem Buche in einigen Punkten übel gefolgert hätte, bin ich dennoch sicher, das einzige Werk in seiner Gesamtheit gut aufgefaßt zu haben, welches der Odem Gottes, das heißt die Weltseele, durch Israel verwirklicht hat.“ Hiermit können wir vom Standpunkte des Judentums aus uns nur einverstanden erklären, und präziser hat den dogmatischen und geschichtlichen Lehrinhalt des Judentums noch niemand ausgedrückt.

Das erste Buch behandelt „die Bene-Israel im nomadischen Zustand, bis zu ihrer Niederlassung in dem Lande Kanaan“, und das erste Kapitel „Ankunft der Semiten in Syrien — die Kanaaniter“. Renan beginnt mit der Entwicklung der Menschheit, die er aus tierischem Zustande sich heraufarbeiten läßt zur allmählich eintretenden Kultur, wozu sie viele Jahrtausende gebraucht hätte. Als Hauptfaktoren sieht er die Sprache und die Begründung der Familie an. Wir fügen hinzu, was Renan unterläßt, daß die Heilige Schrift in ihren ersten Kapiteln dasselbe besagt: die Sprache, welche Adam schon, und zwar aus sich selbst, entwickelt, und die Familie, die in Adam und Eva, in Kain und Abel ihre erste Grundlage findet. Selbstverständlich läßt sich Renan nicht, wie die Schrift, in ihrem Lapidarstile tatsächlich, sondern in weitgehenden Reflexionen aus. Er berührt hier alle die Probleme, welche gegenwärtig als Urgeschichte des Menschen-

geschlechtes ventiliert werden, bei jedem Denker eine andere Gestalt annehmen und schließlich unlösbar sind. Namentlich beschäftigt ihn der Ursprung der verschiedenen Sprachen, und er bleibt hier an dem Widerspruche hängen, daß die so sehr verschiedenen Sprachfamilien doch wieder eine unleugbare Verwandtschaft zeigen. Ihm erscheint die Sprache als die wesentlich entscheidende Institution für die Rasse. Mehr als die Religion, die Gesetzgebung, die Sitten und Gebräuche, ist es die Sprache, welche, Jahrhunderte hindurch gesprochen, auch die Rasse bestimmt. Hier hören wir den Renan bei dem Beginn seiner Schriftstellerei wieder heraus. Nun, das alte Israel war allerdings seiner Sprache nach semitisch. Aber seit fast zwei Jahrtausenden haben die Juden die hebräische und dann die aramäische Sprache als Muttersprache, also auch in ihren Familien, aufgegeben und die Sprachen der Länder angenommen, in welchen sie wohnten. Nur noch als Gelehrten- und als Gebetsprache verblieb sie ihnen, sonst sprachen und sprechen sie Griechisch, Lateinisch, Arabisch und alle die modernen Sprachen, und verfaßten in denselben auch viele gelehrte Werke. Nach diesen geschichtlichen Umständen kann man sie gar nicht mehr als Semiten betrachten. Nachdem Renan die Existenz der Arier und der Semiten seit uralter Zeit konstatiert hat, schließt er, daß die Arier in der Familie, die Semiten im Stamm wurzelten. Es ist dies wieder eine schematische Illusion, um eine Antithese zustande zu bringen, welche doch der Geschichte ebenso wie dem Begriff widerspricht. Denn was ist Stamm? Doch nichts anderes als die erweiterte Familie, indem man bei der Vermehrung der Glieder der Familie, und nachdem diese eigene Familien gegründet haben, das Familienband nicht fallen läßt, sondern in einem gewissen Maße auf alle diese verwandten Familien überträgt. Somit ist die Stammesbildung erst recht das Produkt des Familienlebens, eine Befestigung des letzteren. Wie bei den „Bene-Israel“ die Stämme aus der Familie erwuchsen, erzählt uns die Heilige Schrift und stellt uns so jedenfalls den ganzen Prozeß dar. Ja, auch das Volk bewahrte den Familiencharakter, da es sich die „Söhne Israels“ nannte. Anderseits pflegten auch die Arier die Stammesabteilung. Bei den Indern erwuchsen aus den Stämmen die durch Jahrtausende bis heute aufrecht erhaltenen Kasten, und die Hellenen teilten sich in Stämme, die sich oft genug feindlich bekämpften; und diese Stämme zerfielen wieder in Unterstämme, so daß jede bedeutende

Stadt einen besondern Stamm beherbergte. — Hinsichtlich der Religion schließt Renan: „Die primitive Religion des Ariers war eine zügellose Vielgötterei (un polythéisme effrené). Seit den ältesten Zeiten hatte der semitische Patriarch eine geheime (?) Tendenz zum Monotheismus oder wenigstens zu einem einfachen und verhältnismäßig vernünftigen Kultus.“ — Im zweiten Kapitel „Die nomadisierenden Semiten“, entwirft Renan ein Bild von den Sitten derselben, wozu er die einzelnen Züge aus den Erzählungen des ersten Buches Moses entnimmt. Er sieht diese Berichte nicht als historisch an, aber als einen getreuen Spiegel der damaligen Verhältnisse. Uns scheint, daß er hierdurch diesen Erzählungen einen noch höheren geschichtlichen Wert beilegt, als wenn er ihren Inhalt für tatsächlich hielte. Das Bild ist allerdings nicht vollständig; er vergißt z. B. die Gastfreundschaft, welche von jenen für eine so heilige Pflicht erachtet wurde, daß man mit seinem eigenen Leben für die Sicherheit seines Gastes einstehen mußte; ferner die Unterstützung, die ein Stamm dem anderen im Kriege schuldig war, wobei es Rechtens war, daß der Bundesgenosse die zurückeroberten Güter des anderen Stammes behalten konnte, während er die aus der Gefangenschaft befreiten Menschen freilassen mußte. Unter den obwaltenden Verhältnissen konnten nach Renan Wissenschaft und Kunst aus diesen nomadisierenden Semiten nicht hervorgehen, wohl aber die Religion und die Poesie. Hierzu müssen wir bemerken, daß nach der Heiligen Schrift auch die Musik und selbst die Bearbeitung des Erzes bei ihnen erstanden[1]). Hinsichtlich der Religion meint Renan, daß diese auch die Sittlichkeit, wenn auch eine noch „rudimentäre“[2]) schuf, und

---

[1]) 1. Mos. 4, 21. 22.

[2]) Unter anderem sagt Renan (S. 16): „Die Solidarität des Stammes war eine absolute. Die Gerechtigkeit der einen machte die Gerechtigkeit der anderen aus, das Verbrechen der einen war das Verbrechen der anderen.“ Er bezieht sich hierfür auf 1. Mos. 18. Allein die Darstellung in diesem und dem folgenden Kapitel erweist nichts anderes, als daß ein entartetes Volk, eine entartete Gemeinschaft untergeht, wenn eben Laster und Verbrechen in ihr die völlige Obherrschaft erlangt haben. Nun, dies ist eine durch die Geschichte viel bewährte Wahrheit. Renan macht hierzu nun die Bemerkung: „Bei den Hebräern war Ezechiel der erste, der diesen schweren Irrtum bekämpfte.“ Man sollte doch nicht glauben, daß ein Schriftkundiger wie Renan nicht wissen sollte, daß es 5. Mos. 24, 16 heißt: „Nicht sollen getötet werden Väter um Kinder, und Kinder nicht getötet werden um Väter, jedweder für seine Schuld sollen sie getötet werden.“

schließt das Kapitel mit den Worten: „durch diese Art, die Religion zu verstehen, geschah es, daß unsere ernsten Hirten allen Völkern ihrer Zeit voranstanden; hierdurch nehmen sie einen Platz ersten Ranges in der Geschichte der Menschheit ein.“ Diesen Gedanken verfolgt nun unser Autor in den folgenden Kapiteln. Zuvörderst versucht er, wie er im zweiten Kapitel die sozialen Zustände der nomadisierenden Semiten geschildert, so im dritten „Religiöser Beruf der nomadisierenden Semiten“, deren religiöse Ansichten zu zeichnen. Charakteristisch ist es hier, daß Renan, trotzdem er den Monotheismus derselben scharf betont, doch schwankend bleibt über die Pluralität oder die Einheit des „Elohim“, so daß er selbst diese Bezeichnung der Gottheit im Verlaufe des Kapitels bald mit dem Plural, bald mit dem Singular verbindet, oder wenn er des Singulars sich bedient, den Plural in Parenthese hinzufügt. Und doch ist ihm die Bedeutung als Gott des Universums, durch welchen die Natur wie die Geschicke der Menschen geleitet werden, nicht zweifelhaft, und während er den Polytheismus der Arier betont, hebt er im Gegensatz den Monotheismus der Semiten hervor. Er sagt hierüber: „Das Gebet des erschreckten oder bestürzten Menschen gestaltete sich damals nach zwei Theologien sehr verschieden. Der Arier, wenn er in Gefahr ist, richtet sich an das Element, welches ihn bedroht, oder an den betreffenden Gott, der dieses Element regiert. Auf dem Meere fleht er Poseidon oder Neptun an. Wenn er krank ist, tut er dem Asklepios Gelübde. Für die Ernten bittet er Demeter oder Ceres. Bei den Galliern gab es fast ebenso viele kleine Götter, wie es medizinische oder tierarzneiliche Spezialitäten gibt. Die Anzahl der Götter wird auf diese Weise enorm groß; jeder dieser Götter hatte einen Namen wie eine bestimmte Persönlichkeit. Der Semit hingegen fleht in allen Fällen ein einziges Wesen an; sei er auf dem Meere oder im Kriege oder durch ein Unwetter bedroht oder die Beute einer Krankheit, sein Gebet steigt zu demselben Gotte empor. Ein einziger Herrscher beschäftigt sich mit allem. Dieser Herr trägt verschiedene Namen, je nach den Stämmen. Hier heißt er El, oder Adon, oder Eloah; dort Elion, Schaddai, Baal, oder Adonaï, Ram, Milik oder Moloch; aber diese Namen bedeuten alle im Grunde dieselbe Sache; dies sind fast Synonyme; sie bedeuten alle „der Herr“, oder „der Höchste“, oder der „Allmächtige“, sie bezeichnen eine besondere Hoheit. Es sind verschiedene Worte, nicht verschiedene Götter. Überall ist es der

höchste Herr des Weltalls, welcher unter diesen scheinbar verschiedenen Namen verehrt wird.“ Man kann sich dieser klaren Darstellung nur freuen, gegenüber den Hellenomanen, welche in den religiösen Anschauungen der Hellenen durchaus den Monotheismus finden wollen, so sehr alle Tatsachen dem widersprechen. — Unter nomadisierenden Semiten versteht Renan den hebräischen Stamm und die arabischen Stämme, und deshalb vermischt er irrtümlich die religiösen Begriffe jener mit diesen, um etwas Einheitliches herauszubringen. Auf diese Weise entwickelt er, daß diese semitischen Stämme dahin gelangt wären, daß jeder Stamm einen Nationalgott hatte, der ihn beschütze, zugleich aber auch die Götter der anderen Stämme anerkannte, innerhalb der Landschaft, in welcher er verehrt wurde. Nun ist es wahr, daß der Gott, den Israel anbetete, nach der Heiligen Schrift Israel als Religionsvolk erwählt und seiner besonderen Leitung unterzogen habe. Aber eben nur zu diesem besonderen Zwecke, denn überall in der Heiligen Schrift ist er der Gott des Weltalls, die Vorsehung, welche über alle Völker bestimmt. Dies besagt schon Abraham (1. Mos. 18, 25) und es ist für alle Zeiten des alten Israel in dem Psalmvers ausgedrückt: „Warum sollen die Völker sagen (bei dem Unglück Israels): Wo ist denn nun ihr Gott? Unser Gott ist im Himmel und auf Erden, alles, was er will, das tut er“ (in allem Geschick ist die Waltung Gottes anzuerkennen). Die arabischen Stämme aber waren keine Monotheisten; sie beteten die Sterne an und erachteten ihre Geschicke unabwendbar von diesen bestimmt. Hinsichtlich der Hebräer, auch in der patriarchalischen Zeit, müssen wir immer erkennen, daß sie zwar an das Dasein von Engeln glaubten, diese aber mit der Gottheit selbst nicht verwechselten. Sie nannten sie Malach, d. h. Bote Gottes, ein „Bote“ ist aber niemals identisch mit dem, der ihn sendet. Sie führen seine Befehle aus und bezeichnen also kindlicherweise das Wirken oder Erscheinen Gottes in einer den Sterblichen auffallenden Aktion, um so die Gottheit selbst vor aller Berührung mit dem Sichtbaren oder Menschlichen zu bewahren. Diese Ansicht ist nicht bloß etwa die unserige, sondern wird von vielen Forschern geteilt, so z. B. Fürst Lex. s. v. Sagt doch auch Renan S. 40: „Die nomadisierenden Semiten waren sicherlich unter den alten Völkern, die uns bekannt sind, am wenigsten zum Götzendienste verleitet, am wenigsten den groben Praktiken der Zauberei ergeben“; und S. 42: „Eine

Art frühzeitigen gesunden Menschenverstandes bewahrte diese Rasse vor den Schimären, in welchen andere menschliche Familien bald ihre Größe, bald ihre Vernichtung fanden"; und: „Das Zelt des semitischen Patriarchen war der Ausgangspunkt des religiösen Fortschrittes der Menschheit." Diese unbefangene Anerkennung müssen wir Renan hoch anschlagen, da sie nur selten ist, und wir sehen ihm deshalb noch einen kleinen Irrtum nach, welchen er am Schlusse des Kapitels in seiner Vermischung des hebräischen und der arabischen Stämme begeht. Er meint nämlich, daß „der Nomade, welcher der religiöseste unter den Menschen, zugleich der wenigst religiöse ist. Sein Glaube ist der stärkste, den es gibt; derselbe hat zweimal die Welt besiegt, und dennoch, die Dinge äußerlich beurteilt, möchte man sagen, daß seine Religion eine Art Minimum sei. Er hat keine Bildsäulen, keine Tempel." Demgegenüber müssen wir geltend machen, daß schon Abraham, wohin er kam, an jedem Standorte „einen Altar erbaute und den Namen des Ewigen anrief". Was die allgemeinen Reflexionen Renans über den Ursprung der Religion im Menschengeiste betrifft, so lassen wir sie, obschon sie uns wenig zusagen, hier auf sich beruhen, und wollen nur bemerken, daß die Heilige Schrift selbst den Ursprung der Religion und des Kultus nicht in der Furcht vor Unfällen, sondern in der Dankbarkeit für empfangene Wohltaten findet (1. Mos. 4, 3. 4).

III.

Das vierte Kapitel, überschrieben „Monotheismus, Abwesenheit der Mythologie", behandelt zwei Gegenstände. Erstens, daß der in den nomadisierenden Semiten — von den ansässigen Semiten, z. B. den Phöniziern, hierin gänzlich unterschieden — ursprünglich vorhandene Monotheismus jede Bildung der Mythologie und den Kultus mythologischer Götter ausschloß. Wir heben hier nochmals hervor, daß es in der verallgemeinernden Tendenz Renans liegt, dies auch auf die arabischen Horden zu übertragen, was er doch nur — mit sehr geringer Ausnahme — aus den Büchern der Heiligen Schrift zieht. Auf diese Weise erscheinen die Resultate als den nomadisierenden Semiten überhaupt zu eigen, was doch nur den Hebräern zugehört. Die Abwesenheit aller Mythologie will Renan zuerst aus dem geringen Geschmack beweisen, welchen die Nomaden überhaupt für Darstellungen

der Malerei oder Skulptur haben. „Eine Nation", sagt er, „welche unter den Augen Darstellungen in Figuren hat, wird fast unausbleiblich götzendienerisch. Das Verbot, welches in dieser Beziehung die hebräischen Gesetzgeber erließen, fanden nach unserer Meinung die Nomaden in den Gesetzen ihrer Existenz selbst." Zweifel hieran flößen die beiden Umstände ein, daß dieses Verbot so oft und so nachdrücklich wiederholt wird, also die Neigung der Masse zur Götzendienerei und zum Götzendienste voraussetzt, und dann, daß die Neigung, von fremden Völkern Götzendienst anzunehmen, sich geschichtlich so oft zeigt, von Jakob an, der die aus Aram mitgebrachten Götzen bei dem Betreten Palästinas vergräbt, und dem ägyptischen goldenen Kalbe in der Wüste bis zur babylonischen Gefangenschaft. Wenn also in dem geistigen Kerne der Israeliten die Abneigung gegen Götzen obwaltete, während nomadisierende Stämme in der Regel Fetischanbeter sind: so können nicht die äußeren Bedingungen, so kann nur der Geist des hebräischen Stammes, wie er vom ersten Patriarchen an hervortritt, die Ursache dieses strengen Monotheismus sein. Das zweite Faktum findet Renan in der Sprache, indem er darlegt, daß die Sprache der Arier von selbst die Mythologie hervorbrachte, während die semitische Sprache dies verweigerte. Es ist dies eine sehr interessante Stelle, die wir deshalb hier wiedergeben wollen. Er sagt:

„Das Prinzip der Mythologie ist das den Worten verliehene Leben (la vie prêtée aux mots). Nun, die semitischen Sprachen eignen sich nicht sehr zu dieser Art Personifikationen. Eine Eigentümlichkeit der Völker, welche sie sprechen, besteht in dem Mangel an Fruchtbarkeit der Phantasie und der Sprache. Jedes Wort war für den primitiven Arier prägnant, wenn ich so sagen darf, und enthielt eine Mythe im Keime. Der Gegenstand solcher Sätze wie folgende: „Der Tod hat ihn ereilt, eine Krankheit hat ihn dahingerafft, der Donner grollt, es regnet usw.," war in seinen Augen ein Wesen, welches in Wirklichkeit die durch das Wort ausgedrückte Tat vollbrachte. Für den Semiten hingegen haben alle Ereignisse, deren Ursache unbekannt ist, dieselbe Ursache. Alle Erscheinungen, insonders die der Meteorologie, welche so lebhaft die primitiven Völker beschäftigen, wurden auf dasselbe Wesen zurückgeführt. Wenn es sich um das Leben handelte, so belebte derselbe Hauch alles. Der Donner war die Stimme Gottes; der Blitz sein Licht; die stürmische Wolke sein Schleier; der

Hagel das Geschoß seines Zornes. Der Regen wird in allen primitiven Mythologien der indo-europäischen Rasse als die Frucht der Umarmungen des Himmels mit der Erde dargestellt. In dem Gedichte Hiobs, das der Ausdruck einer sehr alten Theologie ist, ist es Gott, der die Schläuche des Himmels zersprengt, der den Regengüssen den Abfluß eröffnet, der die Tautropfen hervorbringt[1]). Die Morgenröte ist in den arischen Mythologien der Gegenstand einer überraschend großen Anzahl von Mythen, in denen sie die Rolle einer Persönlichkeit spielt und verschiedene Namen annimmt. Sie ist die Tochter der Nacht; sie wird von der Sonne umarmt; sie gebiert Tithonos oder den Tag; sie liebt Kephalos (den großen Kopf, die Sonne); sie hat Procris (den Tau) zur Rivalin; sie flieht vor der Sonne und wird durch ihre Berührung vernichtet. In dem Buche Hiob hingegen befiehlt Gott dem Morgen, läßt die Sterne aufgehen oder siegelt sie fest, bezeichnet dem Lichte oder der Finsternis ihre Grenzen[2]).

„Fast alle Wurzeln der arischen Sprachen enthielten so einen Gott verborgen, während die semitischen Wurzeln trocken, unorganisch und durchaus unfähig sind, einer Mythologie das Leben zu geben. Wenn man sich genau die Macht des Wortes „div" vergegenwärtigt hat, das den Glanz des reinen Himmels bezeichnet, so erklärt man sich sehr leicht, wie aus dieser Wurzel dies, divum (sub dio), Déva, Zeus, Jupiter, Diespiter, Diauspitar entstanden sind. Die Worte Agni (ignis) Varuna (*Οὔρανος*) Ge oder De (*Δημήτηρ*) enthielten gleichfalls den Keim der Individualitäten, welche, indem sie sich mehr und mehr von ihrem primitiven naturalistischen Sinn entfernten, in der Folge der Jahrhunderte dahin gelangen mußten, nur noch abenteuerliche Persönlichkeiten zu sein. Vergebens würde man eine Theologie aus derselben Ordnung der wesentlichsten Worte der semitischen Sprachen zu ziehen suchen: or „Licht"; schamâ „Himmel"; arz „Erde"; ner „Feuer" usw. Keiner der Namen der semitischen Götter heftet sich an solche Worte. Die Wurzeln in dieser Sprachenfamilie sind, wenn ich es sagen darf, realistisch und undurchsichtig; weder sind sie zur Metaphysik noch zur Mythologie geeignet. Die Schwierigkeit, im Hebräischen die einfachsten philosophischen Bemerkungen im Buche Hiob, in Kohelet zu erklären, ist wirk-

---

[1]) Hiob 36. 37. 38.

[2]) Hiob 11, 7; 38, 12—15, 19—20.

lich erstaunlich. Das physische Bild, das in den semitischen Sprachen noch in voller Blüte ist, verdunkelte die abstrakte Deduktion und verhinderte in der Rede jeden zarten Hintergedanken."

Hierzu bemerken wir, daß, wenn wir diese sprachliche Beobachtung als Tatsache, als tatsächlichen Beweis für die uralte monotheistische Tendenz des Volkes Israel ansehen, sie jedenfalls volle Richtigkeit hat. Gehen wir aber der Sache etwas tiefer auf den Grund, so ist doch die Sprache nur das Produkt des Geistes; sie empfängt ihren Charakter durch den ursprünglichen Geist des Volkes, das sie spricht; durch den Geist erhält sie ihre Ausbildung, und dafür wirkt sie dankbar auf die Befestigung und Entwicklung des Geistes. Es muß also diese monotheistische Tendenz seit den Uranfängen des hebräischen Stammes in dessen Geist gelegen haben, um sich dermaßen in der Sprache auszuprägen. — Renan will nunmehr den Kultus der nomadisierenden Semiten beschreiben und findet hier die merkwürdige Übereinstimmung aller alten Völker im Opferkultus. Hier leidet Renan an einem völligen Mangel von Verständnis für Symbolik, die doch für die Zeiträume, in welchen der Verstand im Menschen noch nicht so weit entwickelt war, um Gedanken und Gefühle abstrakt in Worten auszudrücken und zu formulieren, unvermeidlich und selbstverständlich war. In dem Opferkultus eine tiefere symbolische Bedeutung zu finden, war deshalb Renan ganz unfähig. Für ihn entspringt der ganze Kultus lediglich aus der Absicht, die Gottheit zu bestimmen, dem Opfernden keinen Schaden zuzufügen. Allein im mosaischen Kultus nahmen gerade die Dank- und Freudenopfer eine Hauptstelle, namentlich bei den, von Individuen dargebrachten Opfern ein, und dies pflanzte sich dem Geiste des Judentums so ein, daß es eine Anschauung der talmudischen Weisen ward: in der messianischen Zeit hören alle Opfer auf außer den Dankopfern[1]). Das Resultat ist für Renan, daß bei den Patriarchen die Vorstellung von Gott die war, daß Gott absolut sei, das Gute liebe und das Böse hasse, und daß man ihm durch die Geradheit des Herzens diene[2]).

---

[1]) S. 3. Mos. 3, 1ff. Midr. Tanch. 55. 2.

[2]) Unter den mancherlei Widersprüchen mit sich selbst, die uns in Renans Schrift auffallen, bemerken wir (S. 63), daß er den Patriarchen als Ideal das System des einzig auf der Familie und der Vereinigung der verwandten Familien gegründeten Stammes zuschreibt, während er, wie

Das fünfte Kapitel mit der Überschrift „Alter babylonischer Einfluß" beschäftigt sich wesentlich mit den zwölf ersten Kapiteln des ersten Buches Moses. Unser Verfasser läßt die hebräischen Semiten aus Babylon, insonders aus Ur und Haran — der Schrift gemäß — kommen. Wieso sie dahin gelangt seien, sei nicht zu bestimmen. Die Babylonier hatten bereits eine bedeutende Kultur, gleich Ägypten, waren Semiten, ihre Sprache aber konnten die hebräischen Semiten nicht verstehen. Diese babylonische Kultur stammte aber von einem früher ansässigen Volke her, das weder semitisch noch arisch war, von den sogenannten Turaniern, welche in vielen, den sogenannten akkadischen Inschriften uns so viele bis jetzt unlösbare Rätsel hinterlassen haben. Bekanntlich haben die Assyriologen aus den babylonischen Inschriften Erzählungen herausgefunden, welche mit der mosaischen Schöpfungsgeschichte Ähnlichkeiten haben sollen, mit der Geschichte der Sintflut vieles Gleiche besitzen. Wir sagen hinsichtlich der Schöpfungsgeschichte „haben sollen", denn im Grunde sind die babylonischen Mythen überaus verschieden von der mosaischen Schöpfungsgeschichte. Dort herrscht der phantastischeste Polytheismus. Die Wesen werden von zahllosen Göttern und Göttinnen willkürlich und planlos geschaffen. Dennoch will Renan, daß die hebräischen Semiten den Inhalt jener zwölf Kapitel von den Babyloniern entlehnt und nach ihrem Geiste umgearbeitet hätten. Die Unrichtigkeit oder doch Unerwiesenheit dieser Annahme hier auszuführen, halten wir nicht für nötig, noch dazu, wenn wir das Resultat Renans (S. 80) betrachten. Er sagt: „Die schöne Stelle, im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde, war wie der Mistral, der den Himmel gereinigt hat, der aus unserem Horizont die Schimären verjagt hat, welche ihn verdunkelten. Ein freier Wille, wie der, welchen das Wort „schuf" enthält, an die Stelle von zehntausend phantastischen Willen gesetzt, ist ein Fortschritt in seiner Weise. Die große Wahrheit der Einheit der Welt und der absoluten Solidarität aller ihrer Teile, mißverstanden von dem Polytheismus, ist in den Erzählungen (der Schrift) klar beobachtet, da in ihnen alle Teile der Natur durch die Tätigkeit desselben Gedankens und die Wirkung desselben Wortes hervorgehen. Der nomadisierende Hirt

---

wir gesehen — irrigerweise — einen wesentlichen Unterschied zwischen den Ariern und Semiten darin erblickt, daß die ersteren die Familie, die letzteren den Stamm zu ihrer Grundlage hätten.

hätte diese erstaunlichen Berichte nicht erfunden, aber er sicherte ihnen den Erfolg. Die chaldäische Kosmogonie hätte niemals die Welt erobert in der ausschweifenden Form, welche sie in den assyrischen Texten hat; die Vereinfachung, welche das semitische Genie übte, fand gerade das, was der menschliche Geist bedurfte, als er klare Ideen verlangte über das, was man niemals klar wissen kann. Die einfache und gemäßigte Vorstellungskraft (imagination) Israels hat dieses Wunder bewirkt." Mit diesem Resultate als einer geschichtlichen Anschauung von dem Geiste und der Wirksamkeit unserer Patriarchen können wir zufrieden sein, ohne die nebensächlichen Fragen und deren Beantwortung durch Renan zu beachten. Alle Künste der Kritik, welche an der Geschichte der israelitischen Patriarchen geübt worden, verhindern schließlich die Anerkennung ihres welthistorischen Wertes und Verdienstes nicht, und daß das alte prophetische Wort in Erfüllung ging: durch Abraham sollen alle Völker gesegnet werden.

IV.

Schon in allen diesen besprochenen Kapiteln Renans spielt das peut-être (vielleicht) eine große Rolle. Nirgends aber mehr als im sechsten Kapitel „Der Name Jahve". Es fängt gleich mit einem peut-être an; bald erscheint ein „il paraît". Es heißt weiter: „Große Zweifel herrschen über alle diese Punkte." Ferner: „Von allen diesen dunkeln Fragen der alten Geschichte ist sicherlich diese die verzweifeltste." Und wem gelten diese Ausdrücke des Zweifels und der Unsicherheit? Dem Tetragrammaton יהוה, dem שם המפרש. Daß die Aussprache dieses Gottesnamens unbekannt ist, und alle die von verschiedenen Autoren in den verschiedensten Zeiten angenommenen Aussprachen willkürlich sind, gesteht Renan selbst zu. Wir glauben, daß hiernach der jüdische Gebrauch, den Namen nach den Vokalen von אֲדֹנָי zu punktieren und dessen Aussprache sich hiernach zu denken, immer noch das Zuverlässigere sei. Allein hierauf kommt es weniger an. Trotzdem daß Renan über die Bedeutung dieses Gottesnamens völlig in Zweifel ist, stimmt er doch einer Hypothese bei, die nicht minder in der Luft schwebt. Der Name soll ein „Eigenname" (nom propre) für Gott sein und von den Babyloniern herstammen. Einen Eigennamen für den Gott des Weltalls zu wählen, sei aber ein Widersinn und deshalb von dem einig gedachten Elohim ein Rückschritt. Diese Hypothese über „die verzweifeltste Frage der

alten Geschichte“ dient dann unserem Autor zur Grundlage einer in der weiteren Geschichte Israels fortgeführten Anschauung. Selbstverständlich steht Renan hier nicht allein, sondern stützt sich auf Schrader. Der Unbefangene vermag kaum ein spöttisches Lächeln über diese Ansicht zurückzuhalten. Gerade an der entscheidenden Stelle (2. Mos. 3, 14) heißt es: יהוה אלהי אבתיכם אלהי אברהם אלהי יצחק ואלהי יעקב und so an vielen Stellen. Es wird also hier gerade Elohim mit Abraham, Isaak und Jakob verbunden und erscheint daher vielmehr als ein Eigenname, als ein nationaler oder Stammgott, während יהוה als der allgemeine Gottesbegriff sich darstellt, wie diesen auch das damit verbundene אהיה אשר אהיה unwiderleglich bezeichnet. Mag deshalb Renan das Wort auf חיה „leben“ zurückführen, wie wir es auf היה „sein“ tun, der durchaus universelle Sinn dieses Gottesnamens bleibt gewiß. Renan wie Schrader werden uns deshalb nachsehen müssen, wenn wir nicht ihren, von ihnen selbst bezweifelten Ansichten, sondern vielmehr dem klaren Ausspruch der Schrift folgen, 2. Mos. 6, 3, daß יהוה eine höhere Stufe der Gotteserkenntnis gewesen als אל שדי, die nicht den Patriarchen geworden, sondern dem von Moses belehrten Geschlechte. Die ganze Hypothese läuft übrigens wieder darauf hinaus, die Assyrer, Araber und Hebräer, obschon jene ansässige, diese nomadisierende Semiten gewesen, als „Semiten“ zu identifizieren. Denn Renan sieht sich doch genötigt, zuletzt zu resultieren, daß „allein das Volk Israel die Mängel seines nationalen Gottes korrigierte, den Eigennamen unterdrückte und ihn dahin zurückführte, daß er nur ein Synonym von Elohim sei“ (S. 85). Nein, ebenso wie die Aussprache, die Renan für den vierbuchstabigen Namen Gottes wählt, ist auch die Bedeutung, die er ihm beilegt, eine ganz verkehrte. Man soll Gott einen Eigennamen geben, ihn aber das Volk niemals aussprechen lassen, so daß der Name völlig vergessen wird! Das ist rein lächerlich! Wir müssen übrigens diesen Punkt im Auge behalten, weil auf ihm so vieles in der Betrachtungsweise der Geschichte Israels bei Renan wie bei anderen, welchen er nachfolgt, beruht.

Über die nächsten Kapitel gehen wir hinweg, weil sie doch nur einige Ausführungen der in den vorhergegangenen abgehandelten Gegenstände enthalten. Renan verfolgt hier seine Methode, die geschichtlichen Berichte der Heiligen Schrift an sich für unhistorisch, ihr „Kolorit“ jedoch für wahr zu halten, und aus den von der Schrift entworfenen Bildern die Züge herauszuwählen,

welche ihm für seine Hypothesen passen. Er setzt also voraus, daß der Urheber jener Erzählungen das Bild der Vorzeit genau vor der Seele gehabt und nun die Gestalten in dieses Bild hineingeformt und hineingesetzt habe. Hiermit stößt er nach rechts und links an, denn weder die Gläubigen noch die Kritiker können sich hiermit einverstanden erklären; sie werden vielmehr beide die Arbeit Renans und seine ganze Methode für willkürlich erachten. Was jedoch unserer Meinung nach noch schlimmer ist, Renan kann auf diese Weise nur ein unklares, verworrenes Bild liefern, so daß er seine Ansichten nicht mit Glück durchzuführen vermag. Man sehe z. B. wie er die Bildung der Stämme erklärt, den vorausgesetzten Übergang der Hebräer von der aramäischen zur hebräischen Sprache nicht deuten kann, und wie er nicht bloß die Beschneidung und die eherechtlichen Bestimmungen, sondern auch die mosaischen Speisegesetze in die patriarchalische Zeit versetzt, und endlich aus den Zeiten der Propheten schon für diese entlegene Epoche das Bestehen einer puritanischen Genossenschaft gegenüber der Neigung der Masse, heidnische Gebräuche von den Nachbarvölkern anzunehmen, akzeptiert. Er sagt: „Eine Religion ohne Dogma, ohne Buch und ohne Priester ist notwendig den Einflüssen von außen sehr zugänglich. So ließen die alten Hebräer mit einer Leichtigkeit, welche die ernsten Männer energisch tadelten, die Riten der benachbarten Völker zu.“ In der Entwicklung dieses Gedankens gelangt er bis zu einer puritanischen Genossenschaft, welche die Hebräer vor dem völligen Versinken in das Heidentum bewahrt haben soll. Man sieht, daß Renan selbst hier darein verfällt, den zeitweisen Erscheinungen eine reale Gestalt zu insinuieren, und zwar alles dies, um der patriarchalischen Zeit aus den späteren Zuständen der Israeliten einen streng monotheistischen Charakter zuzuschreiben. So gelangt er dahin, das, was die Schrift als das Verdienst der Erzväter aufstellt, ins Ungewisse hinein einer Schicht des Volkes zuzuschreiben. Das Resultat ist dasselbe, aber der Weg zu ihm wird unter der Hand Renans unsicher und schwankend. Und doch tut er dies mit einer bestimmten Absicht, nämlich um die mosaische Periode beiseite zu schieben und die Ausgestaltung des Monotheismus einer späteren Zeit zuschreiben zu können. Wie gesagt, dies ist keine Kritik, sondern eine willkürliche Formierung der Geschichte nach eigener Phantasie. Die Bedeutung dieses Vorganges liegt darin, daß ein Zwischengebiet zwischen der zersetzen-

den Kritik und der Annahme historischer Glaubwürdigkeit für die Darstellung der Heiligen Schrift gefunden werde. Dies ist aber doch nur ein Rückzug von der Kritik zur Beglaubigung der biblischen Darstellung. —

Am meisten bis jetzt läßt Renan seine Phantasie in den folgenden drei Kapiteln über den Aufenthalt der Israeliten in Ägypten spielen, wie es denn in denselben von den „vielleicht", „wahrscheinlich", „es scheint" wimmelt. Selbstverständlich kann er weder die Einwanderung noch den Auszug aus Ägypten anzweifeln, oder er müßte alle Bücher der Heiligen Schrift als Zeugnisse verwerfen, und wie wollte er dann eine Geschichte des Volkes Israel schreiben? Innerhalb dieser beiden Tatsachen malt sein fruchtbares Talent den Verlauf recht willkürlich aus. In Verlegenheit ist er dabei hinsichtlich der Einwanderung, da er die Erzählung der Heiligen Schrift als historisch nicht anerkennt. Merkwürdig genug entlehnt er ihr dennoch kleine Züge als wahrheitsgetreu, wie den Ausspruch Pharaos „träge sind sie", daß die Israeliten das Stroh zu den Ziegeln auf den Feldern suchen mußten und dergleichen. Dagegen verwirft er die Geschichte Josephs. Er läßt den Stamm der Josephiten, der sich nicht ganz mit den übrigen Stämmen Israels vereinigt hatte, zuerst nach Ägypten einwandern, später rücken die übrigen Stämme nach, und man räumt ihnen das Land Gosen ein. Was nun die Ursache dieser Einwanderung gewesen, weiß er nicht zu sagen. Was die schon (nach Renan) zu Stämmen angewachsenen Israeliten Kanaan zu verlassen und in ein Land zu ziehen bewog, wo sie der Masse der Bewohner als Hirten verhaßt waren, während zugleich die Ägypter den nomadisierenden Semiten widerwärtig waren, dafür weiß er keinen Grund anzugeben. Um wieviel einfacher und natürlicher macht sich dies alles in den Berichten der Heiligen Schrift! Renan teilt dem Aufenthalte der Israeliten in Ägypten nur ein Jahrhundert zu; warum, gibt er nicht an. Dennoch läßt er sie sich während dieses einen Jahrhunderts außerordentlich vermehren und zu einer Nation sich herausbilden. Auch das „es stand ein neuer König auf, der den Joseph nicht kannte", läßt er gelten und bezieht es auf den Sieg der Ägypter über die Hyksos, womit die schlimme Behandlung der eingewanderten Semiten begann. Auffällig ist nun, daß Renan sich bemüht, die große Gestalt Moses' beiseite zu schieben. Hier wäre doch seiner Einbildungskraft und seinem geistreichen Pinsel ein

schöner Spielraum gegönnt gewesen. Wer den Lauf der historischen Ereignisse kennt, weiß, daß eine unorganisierte und unter dem Joch der Knechtschaft seufzende Masse sich zu einer bestimmten Tat, zu Aufstand und Rettung zu vereinigen nicht vermag, ohne einen Führer zu haben, der sie aufregt, vereinigt, den Plan der Rettung entwirft und Befehle erteilt. Diese notwendige Bedingung läßt Renan unbeachtet, weil sich ihm sonst die mächtige Persönlichkeit Moses' von selbst aufgedrängt hätte. Daß Moses in gerechtem Unwillen einen ägyptischen Vogt erschlagen, hält Renan für unwahrscheinlich (warum?), obschon er dies zu einem vorläufigen Aufstand hätte verbrauchen können. Er spricht nur von einer „Verschwörung" der Israeliten. Er läßt diese „fliehen", und leugnet doch den Versuch der Ägypter, sie mit Waffengewalt zurückzuhalten und zurückzuführen, wie überhaupt die Vorgänge am Schilfmeere. Dennoch weiß er, daß die Israeliten sich Wertsachen von den Ägyptern „geliehen" und mit sich genommen hätten. Ist das nicht bloße Laune und Willkür? Der Schrift gemäß gibt er die Gründe an, warum sie nicht den Weg längs des Mittelmeeres, sondern in die Wüste der sinaitischen Halbinsel hinein gewählt haben, läßt sie jedoch Sandbänke und Lagunen, von denen freilich jetzt keine Spur mehr, benutzen, um an das Gestade der Wüste zu gelangen. Sicherlich wird es wenige unterrichtete Leser geben, die dem Gemälde Renans Geschmack abgewinnen und darin einen Spiegel der Geschichte erblicken werden. Nach Renan stand das Wesen der hebräischen Stämme dem der Ägypter so entgegen, daß diese auf jene keinen eigentlichen Einfluß übten. Die Israeliten blieben ohne Einfluß seitens der Ägypter auf ihre Sitten und Einrichtungen; die ägyptische Religion widerstand ihnen, und von der ägyptischen „Weisheit", von den priesterlichen Mysterien wurden sie nicht berührt. Dagegen sollen sie von den kultuellen Formen der Ägypter Mehrfaches entlehnt haben, wie „die Lade", „das Priestertum" und — im Widerspruch mit seiner ersten Bemerkung, nicht aber in Widerspruch mit der Schrift — die Hinneigung zu ägyptischen Götzenbildern in der Masse des Volkes. Da bleiben in der Tat mehrfache Fragen von Renan unbeantwortet. Bei den Semiten hatten die Familienväter und die erstgeborenen Söhne das priesterliche Amt, eine geheiligte Sitte, wie sollten nun diese, den ägyptischen Einrichtungen widerstrebenden „Hirten" doch zu einer, den Kultus allein verwaltenden Priesterkaste gekommen sein? Die Schrift

erklärt uns dies, weil nämlich diese Erstgeborenen sich nicht geeignet zeigten, Lehre und Gesetz treu zu erfüllen; es kostete einen Aufstand (Korach), um die Anerkennung der Priesterfamilie seitens des Volkes zu erwirken, und die Machtsphäre der Priester, die nun einmal zur Erhaltung des Kultus unentbehrlich waren, wurde aufs äußerste beschränkt. Noch jetzt ziehen die Trümmer der ägyptischen Tempel wegen ihrer monumentalen Größe die Bewunderung auf sich. Wie sollten die Semiten, dem Tempel während der patriarchalischen Zeit abgeneigt und bis zu Salomon ohne Tempel verbleibend, das tragbare Heiligtum von den Ägyptern entlehnt haben?! — Trotzdem kommt Renan zu dem von uns so oft ausgeführten Schlusse: „Der Zusammenhang zwischen der Bibel und der ägyptischen Weisheit muß entschieden verneint werden“ (S. 144). So können wir mehrere Male mit dem Anfangs- und Endpunkte Renans übereinstimmen, ohne das Mittelfeld irgendwie mit der historischen Wahrheit und Glaubwürdigkeit im Einklang zu sehen.

Die drei Schlußkapitel des ersten Buches, den Aufenthalt Israels in der Wüste befassend, sind inhaltlich unbedeutend, wenn auch in sehr schöner Sprache abgefaßt, besonders die Schilderung der sinaitischen Halbinsel mit ihrem Gebirge. Von Gesetzgebung, von Dekalog kein Wort. Dagegen benutzt Renan den Raum, um die Marotte, in dem Gottesnamen יהוה den allerbeschränktesten Gottesbegriff als Nationalgott zu finden, recht ausführlich auseinander zu setzen. Er benutzt dazu eine Anzahl Stellen aus dem Pentateuch, die aus ihrem Zusammenhange gerissen werden, aus dem Zusammenhange, der sie als subjektive, von den Umständen bedingte Aussprüche erkennen läßt. Diejenigen Stellen aber übergeht er, die sich geradezu als Definitionen dieses Gottesnamens zu erkennen geben, so 2. Mos. 3, 14 ff., wo der metaphysische Inhalt desselben, und 2. Mos. 34, 5 ff., wo dessen ethischer Begriff bestimmt wird, und die beginnt: „Er rief aus den Namen des Ewigen: der Ewige, der Ewige, Gott, barmherzig und gnädig usw.“ Diese objektiven Stellen zeigen hinlänglich, wie allgemein und absolut der Gottesbegriff in diesem Namen verstanden ist, wie fern von der Beschränktheit, die ihm solche Kritiker beilegen, und wie er durch das Wort selbst bestätigt wird. Sonderbar ist es eben, wie diese Herren Gewicht auf einzelne sekundäre Ausdrücke legen, während sie die anderen unberücksichtigt lassen, weil sie nicht für ihre Voraussetzungen

brauchbar sind, diesen vielmehr widersprechen. Hört man sie dann, so schreiben sie diese Stellen einer späteren Zeit, jene, die ihnen in den Kram passen, der früheren Zeit zu. Dies ist aber wahrlich keine gesunde, keine wissenschaftliche Kritik. Von Moses weiß Renan auch hier nicht viel zu sagen. Je mehr jener in der biblischen Erzählung zu einer gewaltigen Persönlichkeit verdichtet auftritt, desto mehr löst ihn Renan in Nebel auf, ja, er geht noch einen Schritt weiter und macht ihn zu einer Karikatur! Auch Josua scheint ihm sehr zweifelhaft; natürlich, denn da das Buch Josua aufs engste mit dem Pentateuch verbunden ist, so muß es dasselbe Schicksal mit diesem teilen. Man muß sich wirklich wundern, wie sich Renan trotz seiner reichen Phantasie die lange Wanderung Israels durch die Wüste gedacht habe; wie diese ungeregelte, selbst aus verschiedenen Elementen, die sich Israel beim Auszuge angeschlossen hatten, bestehende Masse ohne Führer, ohne eine energische, willenskräftige und zielbewußte Persönlichkeit sich durch die pfadlosen Wüsten fortbewegt haben soll. In der Tat würde uns eine solche nicht hinreichend gezeigt sein, müßten wir sie uns erdenken, und warum hat dies Renan nicht getan? Er hat doch sonst eigene Kombinationen zur Hand, z. B. die Israeliten hätten erst nach längerer Wanderung, als sie bei Ezjon-Geber stationierten, den Gedanken gefaßt, nach Kanaan zu ziehen, und dieses zu ihrem Wohnsitz zu erobern; bis dahin wußten sie von einem Plane nichts. Da hat aber Renan vergessen, daß er selbst — der Schrift gemäß — den Israeliten beim Auszuge aus Ägypten die Erwägung zuschreibt, ob sie längs des Meeres oder durch die Wüste nach Kanaan ziehen sollten! Ein Kritiker muß ein gutes Gedächtnis haben, sonst wird er sich oft widersprechen. Kurz, überall greift hier Renan einzelne Angaben der Schrift als historisch heraus, während er andere als unhistorisch beseitigt oder ganz unerwähnt läßt. Wird ein solches Verfahren betreffs eines und desselben Buches ausgeführt, so erscheint es uns als Willkür und Laune.

Wir schließen hier mit dem ersten Buche diesmal unsere Besprechung. Wir sahen, daß, von allen Details abgesehen, Renan drei Momente als sein Resultat kundgibt: daß schon in den Patriarchen der Monotheismus der beherrschende Gedanke war, daß das Volk Israel weiterhin Träger dieser Lehre wurde und hierdurch der Menschheit und der Zivilisation einen eminenten Dienst geleistet hat. Wenn die beiden letzteren Punkte allgemein

anerkannt sind, so ist der erstere bei den Kritikern selten zu finden, und verdient Renan durch die energische Ausführung unseren Dank. Sonst, müssen wir gestehen, halten wir den Versuch des ausgezeichneten Schriftstellers, eine „Geschichte des Volkes Israel" zu schreiben, für verfehlt.

Nachschrift. Es wird die Frage interessieren, welche Aufnahme dieses neueste Werk Renans in Frankreich findet? Selbstverständlich werden zahlreiche Dilettanten um des schönen Stils, der treffenden Schilderungen, der geistreichen Bemerkungen, der Pointen und Antithesen willen das Buch gern lesen. Aber was sagt die französische Kritik, die wissenschaftliche Welt in Frankreich dazu? Wir haben bereits eine Antwort auf diese Frage in einem ausführlichen Artikel des „Temps" vom 18. November, unterzeichnet „Scherer". Seit den fünfundzwanzig Jahren, welche vom Erscheinen des „Lebens Jesu" von Renan verflossen sind, hat sich auch im Leben Frankreichs vieles geändert. Auf allen Gebieten haben sich die gegensätzlichen Parteien bis zu schroffen Extremen entwickelt, auf dem religiösen und philosophischen, auf dem politischen und sozialen, wie in Wissenschaft und Kunst. Auf der einen Seite die Partei der Buchstaben-Gläubigen, auf der anderen die der radikalsten Kritik. Renan versucht offenbar eine Vermittlung und Ausgleichung; von der einen Seite zerklopft er das vorhandene Material mit dem Hammer der Kritik, auf der anderen ballt er die ausgewählten Stücke mit dem Zement seiner Phantasie, seiner Hypothesen, seiner schöpferischen Malerkraft zusammen und sucht nach einer Form, in welcher es sich gefällig darstellt. Hiermit hatte er wohl vor einem Vierteljahrhundert bei den Franzosen Glück und brachte es verdientermaßen zu einem Sitze unter den Unsterblichen der Akademie. Jetzt aber ist es anders. Daß die gläubige, klerikale Seite ihn zurückweist, ist natürlich. Aber ebenso beseitigen ihn die Männer der radikalen Kritik aus ihren Reihen. Schon daß Renan ein spiritualistisches Glaubensbekenntnis ablegt, muß ihnen ein Greuel sein. Ihre Bibelkritik will Tabula rasa haben, für Renan ist „eine weiße Seite" widerwärtig. Jene haben gar keine Geschichte des Volkes Israel mehr, und werden nächstens ebenso die babylonische Gefangenschaft für eine Legende erklären, weil die babylonischen Inschriften nichts darüber mitteilen, wie sie längst den Aufenthalt Israels in Ägypten für fabelhaft halten, weil sie darüber noch keinen hieroglyphischen Bericht

gefunden haben. — Renan aber erkennt zwar im ganzen den hebräischen Monumenten einen legendenartigen Charakter zu, benutzt jedoch nach Auswahl eine Masse einzelner Daten, um daraus zu generalisieren und zu individualisieren. So ist jenen das Resultat Renans in dem ersten Buche seines neuen Werkes zuwider, welches in der patriarchalischen Zeit, also in der Kindheit des Volkes Israel einen streng monotheistischen Geist anerkennt, da die Herren Kritiker von der Voraussetzung ausgehen, daß auch die Hebräer und das aus ihnen hervorgegangene Volk Israel lange Zeiten hindurch polytheistisch gewesen. Der schöne sprachliche Beweis, welchen Renan heranbringt, verfängt bei ihnen nicht, obschon sie sonst ihre Hypothesen so gern auf linguistische Prämissen bauen. Daß Renan die Wunder beim Auszuge aus Ägypten und in der Wüste auf dem allerdings breitgetretenen und wissenschaftlich aufgegebenen Pfade rationalistischer Deutung zu erklären sucht, ruft ihren Unwillen um so mehr hervor, als damit doch die Authentizität der biblischen Berichte anerkannt wird. Kurz, sie sehen Renan als einen Gegner an, den sie zurückweisen müssen. Alle diese Punkte führt Herr Scherer mit scharfen Worten aus. Ein Franzose, wenn er tadelt, ist immerhin höflich und hüllt selbst eine vernichtende Kritik in ein Gewand, das der Lichtseiten noch viele zeigt. In Deutschland aber besteht eine Mittelpartei, und für diese wird das Werk Renans mancherlei Anmutendes enthalten. Was uns betrifft, die wir mitten in der Geschichte Israels stehen, so erregen alle diese Vorgänge mannigfach unsere Teilnahme, auch ziehen wir daraus die möglichen Vorteile, ohne dabei in unseren Ansichten und Überzeugungen beirrt zu werden[1]).

[1]) Es kann uns nicht beikommen, eine Kritik dieser Kritik des Herrn Scherer zu schreiben, aber bemerken müssen wir doch, daß sie es sich sehr leicht macht, längst widerlegte Behauptungen zu wiederholen, die sie in einer solchen Besprechung nicht zu erweisen braucht, so z. B. daß die Propheten vom Gesetze nichts gewußt. Wir haben das Gegenteil nachgewiesen: siehe Allg. Zeit. d. Jud. Jahrg. 1885, S. 729. 747. 765.

9. Heinrich von Treitschkes „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert", 2. Band.

I.

Wenn die antisemitische Strömung in Deutschland, außer jenen schnell unterdrückten Putschen in Pommern und Preußen, keine realen Folgen gehabt, so ist es doch nicht zu verkennen und tief zu bedauern, daß sie in einem großen Teile des gebildeten Publikums jene Vorurteile und Antipathien gegen die Juden wieder zu wecken und zu verschärfen verstanden hat, die man allmählich als im Absterben begriffen mit Recht glauben durfte. Es macht sich dies insonders in Norddeutschland im geselligen Verkehre fühlbar, so daß die Ausgleichung, die man schon nahe hoffen konnte, wieder in die Ferne verschoben ist. Dem aufmerksamen Beobachter kann es nicht entgehen, daß sich namentlich in der preußischen Beamtenwelt, diesem wichtigen Teile unserer gebildeten Welt, wieder einmal ein reaktionärer Geist herrschend macht, der sich ganz besonders in antisemitischen Neigungen betätigt. Die Vorstellung, daß in der Verworrenheit unserer Tage die Macht allein einen sicheren Führer abgebe, und die daraus erfließende Anbetung des Erfolges hat diese Kreise ergriffen und läßt selbst diejenigen Männer, welche früher eine liberale Gesinnung bekundet, und dieser zum Zeil ihr Emporkommen zu verdanken haben, in die reaktionäre Bewegung eintreten. Wie gesagt, die Schärfe der letzteren ist gegen die Juden gerichtet, die man nun einmal mit dem Liberalismus identifiziert. Zu diesen Männern gehört in ausgesprochenster Weise Herr von Treitschke, und er ist es, der fort und fort Öl ins Feuer gießt und absichtlich, wo er nur Gelegenheit dazu findet, die Ansichten gegen die Juden verbittert, die Gefühle der Mißachtung und des Hasses verstärkt und gleißnerisch rechtfertigt. Und dies ist für uns um so gefährlicher, als er eine Stellung eingenommen hat, auf welcher er das ganze preußische Beamtentum und die

diesem zuwachsende Jugend für sich gewinnen und eine mächtige Autorität auf sie ausüben muß. Diese Stellung verdankt er vorzugsweise dem von ihm begonnenen Geschichtswerke: „Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert", und namentlich dem vor kurzem erschienenen zweiten Bande, der bis zu den Karlsbader Beschlüssen reicht. Auch in diesem zweiten Bande gießt er die Schale seines Geifers über die Juden aus, wo sich ihm nur eine Gelegenheit hierzu bietet.

Bevor wir in Näheres eingehen, sehen wir uns noch einmal Herrn von Treitschke an. Jedermann weiß, daß er Professor der Geschichte an der Berliner Universität ist, mancherlei geschichtliche Arbeiten geliefert, außerdem ein fruchtbarer Publizist, früher von prononciertem Liberalismus, ist und eine deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert schreibt. Was er nun in dem ersten Bande dieses Werkes geleistet, das hat ihm eine gründliche und tatsächliche Kritik nachgewiesen. Wir erinnern an die ausgezeichneten Artikel in der „Weser-Zeitung" vom 4. bis 6. Januar 1882 und an unseren Leitartikel in Nr. 5, 1881. Das Resultat war: „Hier ist es nun interessant für uns, wie sich in dem großen Rahmen der neueren deutschen Geschichtschreibung ganz dieselben Eigentümlichkeiten Treitschkes abspiegeln, die er in seinen antisemitischen Artikeln bekundet. Dieselbe Parteilichkeit, dieselbe Gehässigkeit gegen Personen und Richtungen, die ihm nicht in den Kram passen, dieselbe Verdrehung der Tatsachen, um die eine Seite zu glorifizieren, die andere möglichst zu vernichten, dieselbe Schlauheit, ein Korn Wahrheit zu einem ganzen Scheffel aufzublasen, um die Wahrheit zu verdecken, die ihn widerlegen würde, dieselbe Sucht, sich einen Prügelknaben auszusuchen, der die Sünden des ganzen Geschlechts, der ganzen Zeit zu büßen habe." Ist es nun in dem eben erschienenen zweiten Bande anders geworden? Auch jetzt lassen wir diese Frage von kompetenter Seite beantworten. Wird sie doch diesmal nicht von einem Anonymus, sondern von einem bewährten Historiker erteilt, vom Professor der Geschichte Baumgarten in einer Reihe von kritischen Artikeln in der wissenschaftlichen Beilage zur Münchener, früher Augsburger „Allg. Ztg." vom 6. bis 12. Dezember. Es spricht also hier ein protestantischer Geschichtschreiber an einer deutschen Universität, die unmittelbar unter preußischem Einflusse steht. Der Kritiker läßt zuerst dem ganzen Unternehmen Treitschkes und der, durch die fleißige Benutzung der preußischen

Archive ermöglichten Darstellung der preußischen Staatsorganisation und ihrer Entwicklung in den Jahren 1816 bis 1819 volle Gerechtigkeit angedeihen. Dann aber weist er ihm schlagend nach, zu welcher Einseitigkeit er kommen mußte, da er eine deutsche Geschichte schreiben wollte und die Archive in Wien, München und Stuttgart gänzlich beiseite ließ, während gerade da die wichtigsten Aufschlüsse, und zwar selbst über die Verhandlungen des Königs Friedrich Wilhelm III. und seiner Minister zu holen waren. Baumgarten fährt hier fort: „Treitschke sagt im Vorworte, wenn er als Parteimann Geschichte schriebe, so würde er über manche alte Sünden Österreichs und der deutschen Kronen gern einen Schleier werfen, da sich die deutschen Fürsten heute einsichtiger und opferwilliger zeigen als ein großer Teil des Bürgertums, und nur ein Tor an der Freundschaft rütteln könne, welche Deutschland mit Österreich verbinde. ‚Meine Aufgabe war, das Geschehene getreu zu erzählen.' Der Parteimann soll also mit dem Buche nichts zu tun haben. Wenn wir rühmen könnten, daß Treitschke dieser Aufgabe auch nur einigermaßen gerecht geworden wäre, so würden wir über den vorhin erörterten Mangel eher hinwegsehen können. Statt dessen verhält es sich leider in Wahrheit so, daß Treitschke da, wo er mangelhaft unterrichtet war, durchaus als Parteimann, als Publizist und nicht als Historiker geschrieben hat. Unter allen bedeutenden Geschichtswerken, welche die letzten Dezennien unter uns haben entstehen sehen, befindet sich vielleicht keines, in welchem ein solches Übermaß den objektiven Tatbestand verwirrenden subjektiven Urteils mit solcher Schroffheit hervortritt, wie in diesem zweiten Bande von Treitschke. So lange und emsig er auch in der von ihm geschilderten Zeit gearbeitet hat, es ist ihm doch in bezug auf das nichtpreußische Deutschland auf eine fast unbegreifliche Weise mißlungen, sich in den wirklichen Sinn, in die wahre Lage jener Jahre zu versetzen. So billig er die besonderen Umstände in Rechnung zieht, welche den Gang der preußischen Verwaltung bestimmten, so liebevoll er sich in die ganze Situation versenkt hat, mit welcher die preußische Regierung damals zu tun hatte, so herbe und hart urteilt er über alles, was in Österreich und Süddeutschland geschieht. Kein Hofgeschichtschreiber konnte erfinderischer sein in Entschuldigungen, Rechtfertigungen, Verwischungen, sobald es sich um König Friedrich Wilhelm III. handelt; kein radikaler Pamphletist könnte erbarmungsloser mit

gekrönten Häuptern umspringen, als es Treitschke mit Kaiser Franz und den Königen von Bayern und Württemberg tut, und kein Feudaler könnte über die schwachen Anfänge des deutschen Liberalismus bei jeder Gelegenheit ärger losziehen. Während er für Preußen überall die ungemeinen Schwierigkeiten jener Tage auf das umsichtigste anerkennt, kritisiert er die süddeutschen Staaten und den Liberalismus durchweg nach einem für jene Zeit ganz unzulässigen Maßstab. Für alles in der Welt gibt es bei ihm eigentlich nur ein Kriterium: stellt es sich gut zu Preußen, erkennt es die großen Verdienste an, welche sich Preußen um die Befreiung Deutschlands erworben hat, ahnt es, daß die Zukunft Deutschlands nur auf Preußen ruhen kann?"

Nach weiterer Ausführung schließt der erste Artikel:

„Nur ein Parteimann, der nie von den Gedanken und Kämpfen der Gegenwart frei werden kann, dessen Eifer alle Dinge dieser Welt nach dem vermeintlichen Bedürfnis des Tages zurecht schiebt, konnte die Geschichte der Jahre 1816 bis 1819 so schreiben wie es Treitschke getan hat. Die eingehende Prüfung einer Anzahl der wichtigsten Momente seiner Erzählung wird zeigen, in welchem Maße er gegen die historische Gerechtigkeit gesündigt hat."

Eine vernichtendere Kritik für einen Geschichtschreiber kann es nicht geben. Treitschke erscheint nicht bloß als Parteimann, sondern offenbart auch seine nichtdeutsche Gesinnung, und welches trügerische Spiel er mit seinen Deklamationen über deutsche Nationalität treibt, da er sich überall als einen grundsätzlichen Feind aller nichtpreußischen Teile der deutschen Nation bekundet. Hieraus kann man auch die Folgerung ziehen, welche Gerechtigkeit er den Juden zuteil werden läßt, mit welcher Unparteilichkeit er die Ereignisse beurteilt, welche die Juden betreffen.

Baumgarten läßt es bei dieser allgemeinen Verurteilung nicht bewenden; er führt den Beweis an einer Reihe von Tatsachen aus. An dem Vorgehen des Geheimrat Schmalz, an der Beurteilung Rottecks und Hallers zeigt er, wie wir bei Treitschke „selbst das bescheidenste Maß historischer Gerechtigkeit vermissen", welche „auffallende Inkorrektheiten" er sich zuschulden kommen läßt, wie übel er den süddeutschen Liberalismus behandelt, während er die in den preußischen Adelskreisen mit Jubel aufgenommene Theorie Hallers nur mit kurzen Andeutungen berührt. Im weiteren Verlauf kritisiert Baumgarten die Art, wie Treitschke die deutsche Burschenschaft und Karl Follen

beurteilt, wie niedrig er die Geisteskräfte Metternichs anschlägt, ohne auch nur zu ahnen, wie sehr er dadurch gerade dem König Friedrich Wilhelm III. Abbruch tut, wenn er darstellt, wie sich dieser Monarch Metternich unterordnete. Hier überall verschweigt Treitschke die wichtigsten Druckschriften, sobald sie ihm nicht in seine einseitige Tendenz passen, wie er nur das auswählt, was seinen Zwecken dient, und mit Stillschweigen übergeht, was diesen ungelegen ist oder widerspricht. Eklatant ist dann im vierten Artikel die Darstellung der Verhandlungen des Königs mit Metternich in Teplitz vor der Karlsbader Zusammenkunft. Er weist hier Treitschken eine arge Geschichtsverfälschung nach, indem dieser willkürlich Worte einfügt, die im Originaldokumente gar nicht vorhanden sind, um alle Schuld auf seinen, Treitschkes, Prügelknaben Hardenberg zu wälzen, während dieser gerade dem Staatskanzler Metternich mit gebundenen Händen überliefert wird. Baumgarten schließt hier seine, überall faktisch begründete Kritik mit folgendem Satze:

„Nach dieser Probe, mit welcher Willkür Treitschke die klarsten Tatsachen umzubiegen versteht, muß man leider bekennen, daß man nicht weiß, wie weit man seiner Darstellung trauen darf, wo sie auf handschriftlichen Quellen ruht. Wo wir sie bisher an der Hand der gedruckten Literatur geprüft haben, hat sie sich in einer Reihe der wichtigsten Fälle als vollkommen unzuverlässig erwiesen. Die Ungerechtigkeit seines Urteils tritt aber wohl am stärksten hervor, wenn man seine Art, König Friedrich Wilhelms Verhalten in Teplitz zu rechtfertigen, die ganze schwere Schuld desselben auf den von ihm gefesselten Hardenberg zu werfen, mit seinen gleichzeitigen Urteilen über König Wilhelm von Württemberg vergleicht. „Glücklicher," lesen wir S. 545, „fuhr der König von Württemberg. Wer hätte auch die krummen Wege dieses Meisters der Falschheit berechnen und durchkreuzen können?" „Seit zwei Jahren," heißt es S. 546, „befand er sich wohl bei einem Doppelspiele, das seiner ränkesüchtigen Natur allmählich zum Bedürfnis wurde" usw. Man sieht, das alte sine ira et studio ist für diesen Geschichtschreiber nicht vorhanden. Unbefangene Wahrheitsliebe, Sorgfalt ruhiger Untersuchung, Gerechtigkeit des Urteils, diese ersten und wesentlichsten Eigenschaften jedes Historikers, welche durch keinen Glanz der Diktion, durch keinen Schwung der Beredsamkeit ersetzt werden können, fehlen hier in ungewöhnlichem Maße.

Wir glauben hiermit im voraus die Kritik gerechtfertigt zu sehen, welche wir an den Stellen der Geschichte Treitschkes, an welchen er über die Juden spricht, zu üben haben.

II.

Halten wir uns zuerst an etwas ganz Tatsächliches, an den Frankfurter Streit, der von 1815 bis 1824 währte. Wir geben zunächst eine völlig unparteiische Übersicht[1]). Bekanntlich trat in allen Ländern, welche die Franzosen ihrer Herrschaft unterwarfen, die volle Gleichberechtigung ohne konfessionelle Berücksichtigung ein; so in den Rheinlanden, im Königreich Westfalen und mit der Bildung des Großherzogtums Frankfurt im Jahre 1810 auch in diesem. Die Konstitution desselben vom 16. August 1810, § 11 und 13 sprach die völlige „Gleichheit der Rechte" aus. Hörte überall mit dem Ausspruch dieses Grundsatzes — so auch in Preußen mit dem Gesetze vom 11. März 1812 — die Leistung besonderer Abgaben für die Juden auf, so wurde diesen zu Frankfurt doch die Verpflichtung auferlegt, sich über Ablösung der bisherigen Judenabgaben mit der Bürgerschaft zu einigen, und die Juden zahlten die Summe von 440000 Gulden als Kapitalbetrag ein für allemal. Hierauf erschien ein Patent des Großherzogs vom 28. Dezember 1811, vermöge dessen die Israeliten zu Frankfurt das völlige Bürgerrecht unter ausdrücklicher Aufhebung der früheren Gesetze erhielten. Kaum brachten die Ereignisse des Jahres 1813 eine Umwandlung der Verhältnisse, kaum war die Selbständigkeit der freien Stadt Frankfurt eingetreten, als der Rat die Rechte der Israeliten in Frage stellte und sich in seinem Konstitutionsentwurfe vom 19. Juli 1814 eine „nähere Bestimmung" vorbehielt. Die jüdische Gemeinde sah sich so in ihren Rechten bedroht und beschloß, dies nicht stillschweigend hinzunehmen. Der Freiherr von Stein, der an der Spitze des Generalgouvernements stand, lehnte ihre eindringliche Vorstellung ab, indem er sie anhielt, das weitere von der „Gerechtigkeit und dem Gemeinsinn der konstitutionellen Behörde zu gewärtigen". Man wußte, was dies zu bedeuten habe. Die Gemeinde reichte (19. Oktober) durch zwei nach Wien ab-

[1]) Ausführliches mit sämtlichen Belegen versehen findet man in Jost „Neuere Geschichte der Israeliten von 1815 bis 1845, erste Abteilung (Berlin, Schlesinger, 1846)."

geordnete Mitglieder bei dem Kongreß eine sorgfältig ausgearbeitete Vorstellung ein, die sich auf die frühere kaiserliche Oberhoheit und die von allen Mächten anerkannte Souveränität des Fürst-Primas stützte, und daß sie ihre Rechte, noch dazu titulo oneroso wohl erworben hätte. Der Fürst von Hardenberg erklärte den 18. Mai 1815, daß „die Verhältnisse der Frankfurter Judenschaft als gesetz- und rechtmäßig feststehen". Die Bundesakte vom 8. Juni 1815 bestimmte in Art. 16, daß den Bekennern des jüdischen Glaubens, bis der Deutsche Bund weitere Beschlüsse gefaßt, „die denselben von den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten bleiben sollen"; sowie in Art. 46, daß „jede etwa über die Konstitution der freien Stadt Frankfurt sich erhebende Streitigkeit an die Entscheidung des Deutschen Bundes zu verweisen sei". Noch mehr, bei Mitteilung der Selbständigkeitsakte unter dem 9. Juni wurde seitens der Hohen Mächte der Stadt Frankfurt eröffnet, daß sie (die Hohen Mächte) „auf Erhaltung aller wohlerworbenen Rechte jeder Klasse von Einwohnern fest bestehen, damit jede zurückwirkende Maßregel vermieden werde." An demselben Tage wurde den Deputierten der israelitischen Gemeinde in Wien eröffnet, daß „die Gerechtsame, welche sie aus einem früheren Vertrage zu machen berechtigt ist, vollkommen gesichert sind." Demungeachtet fingen die städtischen Behörden an, den Juden einen Teil ihrer Bürgerrechte nach dem anderen zu entziehen, und alle Gegenvorstellungen blieben unberücksichtigt. Vergebens auch reskribierten Fürst Hardenberg aus Paris unterm 8. November und Fürst Metternich unterm 13. November, daß der jüdischen Gemeinde das Bürgerrecht durch den vormaligen Landesherrn mittels onerösen Vertrags bewilligt worden und ihr nicht wieder entzogen werden könne. Die Stadt ließ sich nicht beirren und drängte die Israeliten in die Gesetze vor 1810 zurück. Die Gemeinde sah nunmehr keinen anderen Ausweg, als die Entscheidung des Bundestages anzurufen. Es geschah dies in einer Denkschrift unterm 4. November 1816. Von da ab währten die Verhandlungen, für welche der Bundestag eine besondere Kommission erwählt hatte, bis zum Jahre 1824, wo endlich unter der Leitung jener Kommission eine Verständigung stattfand und die allerdings beschränkten Bürgerrechte der Juden festgestellt wurden. Nach einigen Dezennien wurden auch diese Beschränkungen durch die Umwandlung der Verhältnisse in Frankfurt beseitigt.

Dies war der einfache Gang der Ereignisse, und jeder Unparteiische wird das Vorgehen der jüdischen Gemeinde zu Frankfurt als eine Erfüllung ihrer Pflicht, als eine ehren- und mannhafte Verteidigung ihres Rechtes anerkennen und würdigen. Ganz anders Herr v. Treitschke. Statt, wie es einem gewissenhaften Geschichtschreiber obliegt, eine objektive Darstellung der Tatsachen zu geben und dann sein subjektives Urteil hinzuzufügen, fängt er gleich mit seiner selbstherrlichen Meinung an, gibt ein völlig verworrenes Bild dessen, was geschehen ist, und breitet über dasselbe Licht und Schatten nach seinem Belieben, d. h. nach seinen Vorurteilen, nach seiner gehässigen Gesinnung. Freilich hatte Treitschke hier zwei Gegenstände vor sich, denen seine Ungunst zuteil geworden: die freie Stadt Frankfurt und die Juden. Nun, er quälte sich nicht mit der Wahl: in dem reichen Schatze seiner einseitigen Urteile war für beide genug vorhanden. Nach ihm war es eine schwere Versündigung der verbündeten Mächte, der alten Kaiserstadt die Souveränität zu verleihen; der ehrenhafte bürgerliche Geist wurde durch das höfische Element der Bundestagsgesandten und das Ränkespiel der Diplomatie verfälscht. „Aus so unnatürlichen Verhältnissen erwuchs ein krankhafter Dünkel“ usw. Nun bezeichnet Treitschke das Vorgehen der Frankfurter gegen die Juden als eine „offenbare Unbill“, hervorgegangen aus „pfahlbürgerlicher Engherzigkeit“. Somit haben die Frankfurter ihren Teil. Jetzt kommen die Juden an die Reihe. Es schmerzte wahrscheinlich diesen Historiker, daß diese Juden zum ersten Male sich unterfingen, Vorstellungen gegen das Geschick zu erheben, das man ihnen bereitete, gegen die Beraubung von Rechten, die sie erworben hatten und in deren Genuß sie waren, und Denkschriften an die Kongreßmächte und an den Bundestag zu richten. Er sagt daher: „Mit ungeheurem Geschrei setzten sie sich sofort zur Wehre, der junge Ludwig Börne trat mit seiner scharfen Feder für die bedrängten Stammgenossen ein. Die Rechtsfrage lag allerdings so einfach nicht, wie Börne mit rabulistischer Keckheit behauptete. Die 440000 Gulden, welche die israelitische Gemeinde dem Großherzog von Frankfurt gezahlt, konnten nach strengem Rechte nur als die Ablösung des alten Judenschosses von 22000 Gulden jährlich, nicht als ein Kaufgeld für das Bürgerrecht betrachtet werden.“ Die Einreichung von Vorstellungen und Denkschriften ist also „ein ungeheures Geschrei!“ Die Behauptung, daß mit den 440000 Gulden auch

zugleich ein Kaufgeld für das Bürgerrecht gezahlt worden, ist „eine rabulistische Keckheit!“ Man sieht, die Juden müssen Herrn Treitschke das zarte Wort „Unbill“ zu ihren Gunsten sofort hart bezahlen. Allein, während in allen Staaten mit dem Bürgerrecht die Zahlung früherer Judenabgaben wegfiel und eine Entschädigung nicht verlangt wurde, auch mit Recht nicht verlangt werden konnte, denn diese besonderen Abgaben wurden ja nur für die Dauer des alten Zustandes gezahlt und hatten mit diesem ein Ende — wurde es den Juden in Frankfurt nur unter der Bedingung erteilt, daß sie der Bürgerschaft — nicht dem Großherzog — die 440000 Gulden zahlten. Auf welcher Seite steht nun die Rabulisterei? Auf der, welche behauptete: die Summe ist gezahlt, aber das Bürgerrecht wird euch doch wieder genommen, oder auf der, welche sagt: ihr habt die Summe genommen, und könnt uns daher die unter dieser Bedingung gewährten Bürgerrechte nicht wieder entziehen? Übrigens begann die Bürgerrechtsfrage in Frankfurt schon 1813 und Ludwig Börne trat erst 1820 in die Frage ein[1]). Dies geniert jedoch den Historiker nicht, das „ungeheure Geschrei“ aus Börnes Schrift zu folgern. Er hebt auch das Gutachten der Berliner Juristenfakultät, das sich für den Frankfurter Senat erklärte, hervor, aber das geradezu entgegengesetzte Gutachten der Juristenfakultät zu Gießen existiert für ihn nicht.

Aber es kommt noch schlimmer. Wir haben oben die Erklärungen und Beschlüsse der Kongreßmächte, die Bestimmungen der Bundesakte, die wiederholten Mahnungen Hardenbergs und Metternichs noch von Paris aus (1815), erwähnt — dies alles existiert für Treitschke nicht. Er fährt fort: „Als die Juden sich nunmehr mit einer Beschwerde an den Bundestag wandten, da trat die politische Macht des Hauses Rothschild zum ersten Male aus dem Dunkel heraus, und es geschah das Unerhörte: der Bundestag zeigte sich liberaler als die öffentliche Meinung. Hardenberg ließ, gemäß den alten Traditionen preußischer Duldsamkeit, von vornherein erklären, daß den Frankfurter Juden mindestens ein beschränktes Bürgerrecht gebühre, und zum Erstaunen der Unkundigen schloß sich Österreich dieser Meinung an, weil die Hofburg der Rothschildschen Gelder nicht entraten konnte. Als Metternich und Gentz im Jahre 1818 nach Frankfurt

[1]) Über die Judenverfolgung 1819. Frankf. 1820.

kamen, boten sie, wie schon früher auf dem Wiener Kongresse, ihre ganze Beredsamkeit für ihre reichen Schützlinge auf.“ Ist dies nicht eine ganz unqualifizierbare Weise, Geschichte zu schreiben? Liegt hier nicht die äußerste Verdrehung der Verhältnisse vor? Werden hier nicht geschichtliche Charaktere als infam gebrandmarkt? Daß schon 1815 die Kongreßakte und die höchsten Vertreter der beiden deutschen Mächte den Juden zu Frankfurt ihre Bürgerrechte zugesichert und in gleichem Sinne aus Paris an den Frankfurter Senat geschrieben hatten, behindert Treitschke nicht, den Bundestag, weil er, wie die Bundesakte selbst vorgeschrieben, die Angelegenheit der Frankfurter Juden vor sein Forum zog und nicht sofort die Juden in ihr Ghetto zurückwies, der Bestechlichkeit durch das Haus Rothschild zu bezichtigen. Nun, Treitschke hatte hier wiederum drei Männer vor sich, die er mit seiner höchsten Ungunst beehrt: Hardenberg, Metternich und Gentz. Hardenberg allerdings soll nur „gemäß den alten Traditionen preußischer Duldsamkeit“ den Juden ein beschränktes Bürgerrecht erhalten wollen, was ja mit seinen früheren Erklärungen nicht übereinstimmt, aber Metternich und Gentz, die können der Rothschildschen Gelder nicht entraten, die bieten — aber erst 1818 — ihre ganze Beredsamkeit für ihre reichen Schützlinge auf! Man wird gestehen, daß ein solches Urteil über den damaligen höchsten Rat der deutschen Nation ein überaus infamierendes ist. Und welche Beweise, welche Begründung führt dieser Geschichtskribler für seine schwere Beschuldigung an? Nicht ein einziges Wort, nicht eine einzige Tatsache! Der Bundestag nimmt die Vorstellungen der beiden Parteien entgegen, setzt eine Kommission ein, verhandelt mit den Streitenden während acht Jahre und bringt endlich eine Verständigung zuwege, welche den Kongreßbeschlüssen, zuungunsten der Juden, nicht entspricht — und alles dies soll durch den Einfluß und unter dem Einfluß des Rothschildschen Hauses geschehen sein! Was denkt sich denn der Berliner Professor, was der Bundestag hätte tun sollen? Sollte er eine Klage, welche die Bundesakte ausdrücklich an ihn verwiesen hatte, zurückweisen? Sollte er den Juden jedes Recht der Klage absprechen und sie verdonnern, sie auf Gnade oder Ungnade dem Belieben des Senates ausliefern? Fürwahr, ein offenkundigeres Zeugnis für den Charakter seines Geschichtswerkes konnte Treitschke nicht liefern, und es kann uns daher nicht wundern, daß er mit einer seiner antisemitischen Phrasen

schließt, mit der Furcht, „daß die Bundesstadt durch das Überwuchern orientalischer Betriebsamkeit ihren deutschen Charakter verlieren würde.“

Doch sehen wir uns noch weiter um.

III.

In denjenigen deutschen Ländern, welche die Franzosen bis 1813 okkupiert hielten oder aus denen sie besondere Vasallenstaaten gebildet hatten, war den Juden die völlige Gleichberechtigung gewährt worden. Mit der Vertreibung jener aus den deutschen Grenzen und mit der Zurückgabe des deutschen Bodens an deutsche Herrscher mußte deshalb die Frage erstehen, ob man den Juden die Rechte, die sie bereits Jahre hindurch genossen hatten, lassen oder wieder nehmen wolle? Während man nun im Wiener Kongreß diese Frage verhandelte, die Vertreter der beiden deutschen Größmächte sich für bürgerliche Rechte, wie sie ungefähr das preußische Gesetz von 1812 bewilligte, aussprachen, die Gesandten mehrerer deutschen Staaten sich dagegen erklärten und zuletzt der Art. 16 der deutschen Bundesakte die Tendenz zur Emanzipation der Juden aussprach, diese aber der Zukunft vorbehielt, waren die vier freien Reichsstädte zur Wiederherstellung der früheren Zustände bereits vorgegangen. Bremen hielt die Juden fernerhin aus seinem Ländchen verbannt, Lübeck vertrieb sie nach einem elenden Dorfe (Moisling), Hamburg legte ihnen schließlich einige Beschränkungen auf und Frankfurt führte einen langen Rechtsstreit aus. In allen jenen Ländern, namentlich in Kurhessen, Westfalen und Rheinland nahmen die Juden ruhig ihr Schicksal hin, nur die jüdische Gemeinde in Frankfurt setzte sich in besonnener und fester Weise zur Wehr und erreichte dadurch wenigstens einen erträglichen Zustand. Es war aber naturgemäß, daß solche Vorgänge die öffentliche Aufmerksamkeit weckten und die Literatur sich der Frage bemächtigte. Galt es zuerst hier, ob die Juden der gedachten Länder ihre erlangten Rechte behalten sollten oder nicht? so verallgemeinerte sich doch schnell die Streitfrage, da voraussichtlich nicht in einem Teile Deutschlands die Juden gleichberechtigt sein könnten, ohne daß in dem anderen Teile demselben Zuge der Zeit Folge geleistet werden müßte, und in der Tat gab es deutsche Staaten, z. B. Sachsen, wo die Juden noch völlig in mittelalterlicher Weise behandelt wurden. Die Frage war also da und hatte einen ganz

faktischen Boden. Ein Übelstand für die Juden war es, daß sie ihre freiere Stellung der Fremdherrschaft zu verdanken hatten. Da man nun in Deutschland diese und ihre sichtbaren Wirkungen mit Stumpf und Stiel ausrotten wollte, konnte die öffentliche Meinung leicht auch gegen die Rechtsstellung der Juden gerichtet werden. Hierzu kam, daß sich die Juristen die Erörterung jener Frage angelegen sein ließen und ihrer Richtung gemäß mehr den Buchstaben der Akte und Verträge als den Geist und das Bedürfnis der Zeit, als die Grundsätze des Rechts und der Humanität in Betracht zogen. Endlich war damals in Deutschland eine historische Schule entstanden, welche die alten deutschen Zustände verherrlichte und deren Reaktivierung als das Heil der Nation verkündete. Bei jenen wie bei dieser mußten die Juden schlecht wegkommen, und das mittelalterliche Vorurteil, der mittelalterliche Haß von neuem geweckt und gepflegt werden. Hieraus erklärt sich genugsam, daß schon 1815 eine Reihe von Broschüren und Büchern zu erscheinen begann, welche den heftigsten Ton gegen die Juden anschlugen, sie, ihren Charakter, ihre Bestrebungen aufs schwärzeste ausmalten, Schmähungen und Verdächtigungen aller Art gegen sie aussprachen, ihnen nicht nur die Bürgerrechte versagen, sondern sie den äußersten Beschränkungen unterwerfen wollten. Nach einigen unbedeutenden Plänkeleien war es Professor Friedrich Rühs, der damalige Vertreter der historischen Schule, der im Februar 1815 mit einer kleinen Schrift gegen die Juden hervortrat, die allgemeines Aufsehen erregte. Er sah die Juden als eine fremde Nation an, als einen Staat im Staate, welche durch eine besondere Aristokratie und die Autorität der Rabbinen, durch ihre besondere Beschäftigung und ihren Charakter eine abgesonderte Existenz führten. Hieran knüpfte er alle die unendlich oft wiederholten Vorwürfe aus den mittelalterlichen Zeiten und wollte sie von allen wesentlichen Bürgerrechten ausgeschlossen haben. So schwach, unwahr und übertrieben fast alles war, was Rühs hier vortrug, so schnell machte seine Schrift doch ihren Weg, besonders als J. F. Fries in den Heidelberger Jahrbüchern in einer Rezension sie nicht nur empfahl, sondern noch weit überholte. Die Gesetzgebung sei am Ende des vorigen Jahrhunderts durch Humanität verwildert und die mißverstandene Duldung habe das ganze Unglück Deutschlands verschuldet. Er sprach daher für Herstellung aller mittelalterlichen Bedrückung und Ausschließung, sonst würde Deutschland in vierzig Jahren zugrunde

gehen. Rühs und Fries fanden eine Menge Nacheiferer, wie in den Pamphleten von Dresch und anderen, besonders dem fanatischen Friedrich (1816). Man sieht, der Historiker Rühs spielte damals dieselbe Rolle wie der Historiker Treitschke jüngst, und so groß ist die Übereinstimmung, daß in den Judenschriften beider Historiker nicht eine Spur von historischer Forschung zu finden ist. Überhaupt, wer diese Schriften durchliest, der wird finden, daß die heutigen Antisemiten, selbst Herr von Treitschke, nicht die geringste Originalität besitzen, daß sie nur ihre Vorgänger, wenn nicht abschreiben, doch konterfeien. Dieselben Behauptungen und Anschuldigungen, dieselben Tendenzen und Zwecke, als wenn nicht weitere 65 Jahre seitdem ins Land gegangen wären. Nun, jene heftigen Pamphletisten haben den Gang der Entwicklung nicht aufzuhalten vermocht, und wenn auch langsam, doch um so sicherer erfüllte die Geschichte die Forderungen des modernen Staats- und Rechtslebens. Dies nehmen sich zwar die Antisemiten nicht zur Lehre und Warnung, aber um so gewisser ist die Erfolglosigkeit ihrer fanatischen Angriffe.

Nun hatte sich aber seit Mendelssohns und Lessings Zeit so viel deutsche Kultur und wissenschaftliche Bildung unter den Juden verbreitet, daß sie diese zum größten Teile ungerechten, unwahren, ja fanatischen Angriffe, welche ihre ganze zukünftige Existenz bedrohten, nicht ohne Abwehr und Widerspruch lassen konnten. Man darf hierbei niemals vergessen, daß die Juden in keiner Weise diese Händel provoziert hatten. Außer in Frankfurt, wo sich ein einfacher Rechtsstreit erhoben hatte, setzten sie sich nicht einmal zur Wehr, als man ihnen die Rechte entzog oder entziehen wollte, die sie bereits besessen hatten. In den andern Ländern machten sie nicht den geringsten Anspruch verlautbar. Wenn nun jetzt die schmählichsten Anschuldigungen gegen sie geschleudert wurden, wenn diese Pamphletisten sie den äußersten Beschränkungen und Ausnahmegesetzen unterworfen wissen wollten; sollten sie auch hierzu schweigen?

Zuerst trat der Christ S. Zimmermann aus Heidelberg, der sich später als Universitätslehrer auszeichnete, in einer Gegenschrift gegen Professor Fries besonnen, klar und ruhig auf. Er protestierte gegen die den Juden untergeschobene politische Einheit, er zeigte, daß von einer Macht der Rabbiner längst nicht mehr die Rede sein könne, da ja gerade damals das Ansehen derselben äußerst gesunken war, und daß die vorhandenen Übelstände gerade aus

der Unterdrückung und Beschränkung hervorgegangen. Mit größerer Umsicht und reicherer Sachkenntnis ergriff M. Heß, Oberlehrer an der israelitischen Realschule zu Frankfurt, das Wort. Er wies dem Professor Rühs die völlige Unkenntnis der wirklichen Verhältnisse nach, da er von einer jüdischen Aristokratie spreche, die nirgends vorhanden. Mit vieler Schärfe wies er ferner seinem Gegner die Verdrehung und den Mißbrauch der Geschichte nach, indem er zugleich auf die Zerrüttung in den Ländern hindeutete, in welchen niemals oder seit Jahrhunderten keine Juden wohnen. Gleichzeitig, aber mit möglichster Ruhe und mit der Berufung auf zahlreiche Tatsachen erteilte J. Weyl den Rühs und Fries eine geistreiche und sachgemäße Antwort. Die Hauptschrift gegen diese aber, welche tiefer in das Innere der Fragen einging, war „Der Charakter des Judentums" von Wolff und Salomon, indem sie solchen aus den Quellen darstellten und daraus die kräftigsten Einwendungen gegen die Gegner mit Geschick zogen. Alle diese Schriften erschienen 1816 und 1817.

Indes traten auch zwischen den beiden kämpfenden Parteien wohlgesinnte Männer als Vermittler auf, die, wenn sie auch meist noch beschränkenden Maßnahmen huldigten, doch dem Streite und der Entwicklung den gehässigen und verbitternden Charakter nehmen wollten. Am meisten zeichnete sich hierin Johann Ludwig Ewald aus, als Schulmann und Geistlicher gleich berühmt. Er erkennt an, wieviel bereits von den Juden selbst und von manchen Regierungen für die Heranbildung jener zu tüchtigen Gliedern der staatlichen Gesellschaft geschehen sei. Es müsse das Ziel der letzteren sein, die Erziehung und Bildung unter den Juden immer weiter zu führen. Dies könne aber nur durch Gewährung gleicher Rechte geschehen, weil jede Beschränkung ein Hindernis der rechten Bildung sei. Fänden sich noch Übel in den Zuständen der Juden, so müsse man diese heilen durch Gesetz und Ordnung. Er weist die Vorwürfe und Behauptungen von Rühs und Fries als unbegründet zurück. In demselben Geiste, ja noch humaner und ganz vom praktischen Leben ausgehend, äußerte sich August Krämer, Rat und Bibliothekar zu Regensburg, der namentlich die Juden vom sittlichen Standpunkte aus würdigte. Diesen gesellte sich der bekannte kampfgeübte Theologe und damaliges Haupt der Rationalisten, Paulus zu Heidelberg, zu. Er verteidigte die Ansicht, daß die Emanzipation der ganzen Judenheit untunlich sei; vielmehr müßten

die einzelnen Juden, die sich an Bildung und Gesittung dazu würdig zeigten, die Gleichberechtigung erhalten, um so die zurückgebliebenen anzureizen, sich ebenfalls zu bilden. — So zog sich die Polemik in das Jahr 1817 hinein; denn Rühs antwortete und Ewald blieb ihm die Replik nicht schuldig. Nach und nach wurde aber das Publikum des Streites müde, und so verlief sich derselbe unter den mancherlei Plänkeleien, die er nach sich gezogen. Die Regierungen hatten dem ganzen literarischen Handel ruhig zugesehen und freien Lauf gelassen. Indes kann man nicht verkennen, daß die reaktionäre Strömung durch jenen befördert und gestärkt wurde, was sich dann auch später in gesetzgeberischen Fakten zeigte. Eine wirklich objektive, möglichst unparteiische Darstellung dieses literarischen Kampfes gab Jost in seiner schon angeführten „Neueren Geschichte der Juden von 1815 bis 1845" S. 43 ff.

Sehen wir nun, wie Treitschke diese Vorgänge darstellt.

Eigentümlich ist es schon, daß er diesen literarischen Streit (S. 416) an die bekannten Vorgänge an deutschen Universitäten betreffend die Burschenschaften anknüpft, während jener schon 1815 begann und sich bereits verlaufen hatte, als die Burschenschaften zum Vorschein kamen. Treitschke tat dies absichtlich, um für seine nachfolgende Schilderung eine Einleitung zu erhalten, welche den Leser sofort auf einen Standpunkt versetzt, wie ihn Treitschke wünschte. Er beginnt: „Einen wesentlichen Charakter des neuen Teutonentums bildete der eingefleischte Judenhaß. Da die gewaltige Erregung des Befreiungskrieges alle Geheimnisse des deutschen Gemütes an den Tag brachte, so ward in der allgemeinen Gärung auch der alte tiefe Widerwille gegen das orientalische Wesen wieder laut." Auf der einen Seite also „das deutsche Gemüt", auf der anderen „das orientalische Wesen". Von diesem Gesichtspunkte aus soll dem Leser Treitschkes der ganze Streit erscheinen. Nun, der naive „Widerwille" zeigte sich bald als blinder Haß, als leidenschaftliche Verfolgungssucht, als Verlangen nach Unterdrückung. Aber daß er sich zu solcher monströsen Höhe erhob, das wollte Treitschke eben nicht wissen lassen. Er fährt daher fort, nachdem er von Mendelssohn, Friedländer und Jakobsohn einige belobende Worte gesagt, „die Masse der deutschen Israeliten noch tief im Schacher und Wucher, in dem finstern Fanatismus des Talmudglaubens, in allen den Sünden uralter Knechtschaft steckend" zu schildern, „den jüdischen Kosmo-

politismus“ zu betonen (der doch einen sonderbaren Gegensatz zu dem „finstern Fanatismus“ bildet!). Dann bezichtigt er die Juden, daß „in dem Befreiungskriege nur ein Teil der Juden patriotischen Eifer gezeigt habe“. Freilich, daß noch in der Schlacht bei Leipzig ein großer Teil der Deutschen auf seiten der Franzosen gekämpft, übersieht er. Er hebt weitläufig hervor, daß nur eine geringe Zahl der Juden 1813 im preußischen Heere gedient, und zwar „eine ganz unverhältnismäßig niedrige Ziffer“. Wir wollen hier auf den alten Streit über die Beteiligung der Juden an den Freiheitskriegen nicht weiter eingehen. Es fanden von beiden Seiten Übertreibungen statt. Darf man doch nicht übersehen, daß der damalige preußische Staat nur aus Brandenburg, Pommern, Preußen und Schlesien bestand, von welchen Provinzen die beiden ersten nur eine geringe jüdische Bevölkerung hatten, während die westpreußischen Juden von der Konskription ausgenommen waren[1]). Unrichtig ist die Behauptung Treitschkes, daß das Gesetz von 1812 die Juden von den Offizierstellen ausschloß und der König an dieser Vorschrift streng festhielt. Das angeführte Gesetz läßt die Juden in § 8 zu akademischen Lehr- und Schul-, auch Gemeindeämtern, zu und § 9 besagt, daß in der Folge der Zeit gesetzlich bestimmt werden soll, zu welchen anderen öffentlichen Bedienungen und Staatsämtern sie zugelassen werden können. Also nicht „das Gesetz“, sondern der Wille des Königs schloß sie von Offizierstellen aus. Endlich blickt Treitschke noch auf „die Geldmacht einiger großen jüdischen Firmen“ und auf „gräßliche Geschichten, wahre und falsche, von der Grausamkeit jüdischer Wucherer, die durch das Land liefen“. So hat er sich den Boden zurecht gemacht, auf welchen er den literarischen Streit stellen wollte. Jeder gewissenhafte Historiker hätte nun, wenn er einmal dem Gegenstande einige Seiten seines

---

[1]) Die wirkliche Zahl der damaligen Soldaten im preußischen Heere wird niemals richtiggestellt werden können. Eine offizielle Angabe existiert nur für eine Anzahl Regimenter, und ob dieselbe in jener bewegten Zeit, wo es keine konfessionelle Berücksichtigung gab, in Beziehung auf diese aus sorgfältiger Führung der Listen hervorgegangen sei, ist sehr zweifelhaft. Wir wissen noch von jüdischen Familien, selbst in nichtpreußischen Landen, aus denen viele Jünglinge freiwillig in das preußische Heer traten, so aus der Familie des Schreibers dieses allein vier: Louis Philippson, Jakobi (nachmals Dr. med.), Joseph Wolff und Wolff-Stein; die beiden ersteren erhielten das Eiserne Kreuz. Nach dem Kriege wurden sie von jeder Zivilanstellung zurückgewiesen, weil sie — sich nicht taufen lassen wollten.

Werkes widmen wollte, regelrecht den Anfang, den Verlauf und Ausgang der ganzen Polemik dargestellt. Ganz anders Treitschke. Er betrachtet die Persönlichkeiten und Ereignisse der Geschichte als Marionetten, die er auf seiner Bühne nach seinem Willen und Belieben kommen und gehen läßt und gruppiert, um bestimmte, von ihm beabsichtigte Effekte hervorzubringen. So stellt er hier die jüdischen Streiter voran, so daß der unkundige Leser durchaus glauben muß, sie hätten angefangen und den Streit provoziert, während doch das Gegenteil stattgefunden; sie wären die Angreifer gewesen, während sie sich doch nur wehrten und das Heer der Angreifer zurückschlagen wollten; sie hätten das grobe Geschütz spielen lassen, während doch die Gegner sofort mit einem Hagel von Schmähungen und Anschuldigungen die nichts ahnenden Juden überfallen hatten. Noch mehr, Treitschke überschüttet sofort die jüdischen Autoren mit dem härtesten Urteil. Er fängt an: „In dem literarischen Kampfe, der sich nun entspann, offenbarte sich auf jüdischer Seite nicht selten eine erschreckende Verlogenheit und Überhebung; sie bewies klarer als alle Reden der Gegner, welche ernsten Bedenken der vollständigen Emanzipation des Judentums noch im Wege standen.“ Da hört man den ganzen Treitschke aus den „Preußischen Jahrbüchern“.

Er selbst hat in unserer Zeit die Rolle des Professor Rühs gespielt und will nun sich und diesen von vornherein rechtfertigen. Aber mannhafter wäre es doch gewesen, zuerst zu sagen, was Rühs vorgebracht, und was ihm dann die Juden geantwortet. Herr von Treitschke weiß ja, daß die Juden auch antworten. Aber er dreht den Spieß um, was freilich keine Heldentat ist. Wir wollen nicht leugnen, daß auch von seiten der Juden manches übertrieben worden; aber zuerst waren es doch Rühs, Fries, Dresch, Friederich und die anderen alle, die sich in schmählichen Übertreibungen und Verlogenheiten ergingen. Dann erst schallte das Echo aus dem Walde. Und was weiß nun Treitschke zum Beweise für obige Anklage herbeizubringen? Statt uns summarisch zu sagen, was die Angreifer der Juden behauptet und was die jüdischen Verteidiger geantwortet — von allem dem erfahren wir kein Sterbenswörtchen — sucht er sich den unbedeutendsten, ganz vergessenen Schmierer heraus, einen gewissen Saul Ascher, einen damals schon alten und verkümmerten Skribenten, der schon seit 1787 Jahr für Jahr Broschüren über alles mögliche, über Neger und Bienen, über Preßfreiheit und Empfindungskrank-

heiten usw. losgelassen, die kaum Beachtung fanden. Dieser ist Treitschkes Mann, und weil er den Anteil der Juden am Befreiungskriege wirklich ohne Maß übertreibt, ist er ihm Beweis der jüdischen Übertreibung und Verlogenheit. Hierzu gesellt er einige Stellen aus anonymen Broschüren und eine Phrase von Heß, — und er ist fertig. Kann da jemand auch nur die geringste Vorstellung von dem ernsten und oft bedeutenden Inhalt der Schriften von Zimmermann, Heß, Weyl, Salomon, Wolff u. a. gewinnen? Nun aber die christlichen Gegner. Treitschke fährt fort: „Einem solchen Hochmut gegenüber konnten auch in dem anderen Lager ungerechte und gehässige Worte nicht ausbleiben" — aber dieses andere Lager hatte ja mit den ungerechten und gehässigen Worten angefangen. Rühs und Fries fließen von solchen über! — „indes bewahrte die große Mehrzahl der christlichen Schriften eine würdige Haltung." Entweder Treitschke hat diese gar nicht gelesen, oder er sagt die Unwahrheit. Fries z. B., und zwar zu einer Zeit, wo noch keine jüdische Gegenschrift erschienen war, verlangt, nachdem er den Erzvätern einen „moralisch schlechten Wandel" nachgesagt, „eine gänzliche Ausrottung des Judentums, oder bis dahin nur persönlichen Schutz für die Individuen, dagegen Zerstörung des Rabbinenwesens und des inneren Zusammenhanges, besonders Verminderung der Anzahl, Verdrängung der Juden vom flachen Lande, Versagung christlicher Dienstboten, Bezahlung eines Schutzgeldes, Tragung eines Abzeichens usw." Ist das eine würdige Haltung? und doch war Fries ein Professor an der Universität Heidelberg! Ja, es gab christliche Schriftsteller, die eine würdige Haltung beobachteten, wie Ewald und Krämer, aber diese gehörten nicht in das „andere Lager", sondern waren Verteidiger der Juden. Wie unschuldig stellt dann den eben angeführten Forderungen von Rühs und Fries gegenüber Treitschke diese dar, und nennt Paulus, ohne mit einem Worte nur den Inhalt der Schrift desselben zu charakterisieren.

So ist die Darstellung Treitschkes eine völlige Verdrehung, verbunden mit äußerster Oberflächlichkeit, aber getragen von der bittersten und gehässigsten Gesinnung, ein Stück Geschichtschreibung, wie sie in dem einseitigsten Pamphlete nicht anders geliefert werden kann.

Überhaupt gestattet sich Treitschke den Kniff, in diesem literarischen Streite die jüdischen und die christlichen Autoren gegenüberzustellen. So verhält es sich aber nicht: es standen

sich gegenüber die Angreifer und die Verteidiger der Juden. Unter den letzteren befanden sich Juden und Christen. Während nun die Angreifer die Juden mit Schmähungen und Anklagen überhäuften, Ausschließung, Unterdrückung, ja Verfolgung predigten, gerade wie jüngst in steigender Potenz Treitschke, Stöcker, Förster, Henrici — lag es in der Natur der Sache selbst, daß die christlichen Verteidiger der Juden eine „würdige Haltung" beobachteten. Diese nun auch jenen Angreifern zugute rechnen zu wollen, unter der allgemeinen Bezeichnung als „christliche" Autoren, das ist nur, wie wir sagten, ein „Kniff", mit dem man diejenigen zu täuschen vermag, welche die Sachlage nicht kennen.

Nachschrift. Wenn Treitschke sich einmal mit dem Anteil der Juden an den Freiheitskriegen beschäftigen wollte, so mußte er als gewissenhafter Geschichtschreiber nicht bloß die Zahl der jüdischen Soldaten zu eruieren suchen, sondern auch deren Verhalten. Und dafür stand ihm ein offizielles Dokument zu Gebote, nämlich die ministerielle Denkschrift zu dem neuen Judengesetz von 1847. In dieser, den Juden wahrlich wenig geneigten Denkschrift wird auch ein Bericht des Kriegsministeriums mitgeteilt, und zwar auch über die Führung der jüdischen Soldaten in den Freiheitskriegen. Da heißt es wörtlich: „Ihre Führung im Kriege wird beim 2. und 3. Armeekorps als gut bezeichnet, und anerkannt, daß sie zum Teil mit besonderer Auszeichnung gedient haben, wie denn auch beim 7. Armeekorps ihnen das Zeugnis gegeben wird, sich dem Feinde gegenüber sehr brav benommen zu haben: und vom Generalkommando des 1. Armeekorps, daß ihre im Kriege geleisteten Dienste gelobt würden."

Halten wir nun noch eine kleine Nachlese.

IV.

Bekanntlich fanden im Sommer 1819 Exzesse gegen die Juden in Würzburg, Karlsruhe, Heidelberg, Darmstadt, Frankfurt statt; der Pöbel rottete sich zusammen, stürmte einzelne jüdische Häuser und mißhandelte deren Bewohner. An einigen anderen Orten, wie Hamburg, waren sie leichterer und beschränkterer Art; eine gewisse Aufregung war allgemein. Doch ging dies bald vorüber, sobald die Regierungen ernstlich Miene machten, die Unruhen zu unterdrücken. Woher aber rührten jene Exzesse? Die jüngst verflossenen Jahre haben leider über derartige Vorgänge volle Erfahrung und somit vollen Aufschluß gegeben. Zu einer Zeit

allgemeiner Beunruhigung und Unzufriedenheit, des Partei- und Klassengeistes sucht man nach einem Prügelknaben, dem man einesteils alle vorhandenen Übelstände in die Schuhe schieben, an dem man andernteils mit Vorteil und ungestraft sein Mütchen kühlen kann. Einen solchen findet man leicht in den Juden. Einige Schriftsteller und Redner gehen voran, entladen ihre Unruhe und ihren Grimm in Zornergüssen über die Juden, welche sie als die Hinderer alles Volkswohls mit allen möglichen schädlichen Eigenschaften, Tätigkeiten und Wirksamkeiten darstellen, denen sie die gefährlichsten Tendenzen und Zwecke unterschieben. Alsbald folgt ein Rudel von Skribenten und Volksrednern, welche sich teils Popularität, teils Brot verschaffen wollen, Streber, die sich zu Volksvertretern aufzuschwingen trachten, und ein Haufen derer, welche sich tonangebenden Führern stets anzuschließen pflegen. Die Zeitungspresse, Flugblätter, Plakate, Volksversammlungen werden massenhaft benutzt, und große Parteien, die als solche im Hintergrunde bleiben, geben reichliche Mittel her. So wird eine allgemeine Aufregung hervorgerufen, die alten Vorurteile geweckt, der alte Haß entzündet, die öffentliche Meinung möglichst bearbeitet. Diese Bestrebungen werden jahrelang unermüdlich fortgesetzt, die niedrigsten Mittel angewendet, die niedrigsten Leidenschaften herangezogen. Endlich zündet dies auch in den Massen, denen eine gewisse Begünstigung von seiten der maßgebenden Kreise und Straflosigkeit vorgespiegelt wird. Die Exzesse nehmen ihren Anfang mit Verhöhnungen, Gewalttätigkeiten, Plünderung, finden aber ihr schnelles Ende, sobald ernste Maßregeln gegen sie ergriffen werden. Die Wut des Pöbels erlischt schnell und im gebildeten Publikum verschwindet das Interesse. Diesen Verlauf hatten die antisemitischen Wühlereien in Deutschland, in Rußland und werden ihn in Ungarn haben. Nicht anders aber erging es im Jahre 1819. Auch damals fand eine allgemeine Unruhe und Unzufriedenheit statt. Die Staatsregierungen hatten eine reaktionäre Tendenz angenommen. Alle die Hoffnungen und Ideale, welche zahllose Geister bewußter oder unbewußtermaßen vor und während der Befreiungskriege gehegt hatten, erwiesen sich als Täuschungen. Dabei hatten sich „christlich germanische Träume“ oder das „Teutonentum“, wie Treitschke sagt, gewisser Kreise, besonders der studierenden Jugend bemächtigt; der schreckliche Mißwachs in den Jahren 1817 und 1818 hatte das Volk bedrückt. Jahrelang vorher war

die erbittertste Polemik gegen die Juden geführt; Flugschriften aller Art waren in Masse verbreitet worden. Die Wirkung blieb nicht aus und die oben erwähnten Exzesse explodierten. — Herr v. Treitschke ist aus wohlbekannten Gründen mit den Ereignissen, die vor kurzem sich abgespielt, und deren Verlauf sehr wohlbekannt; nicht minder konnten ihm die Erscheinungen im Jahre 1819 vollständig durchsichtig sein. Wäre nun der Geschichtschreiber Treitschke, wie er sein müßte, ein anderer als der Publizist Treitschke, als der antisemitische Publizist Treitschke, so würde er jenen Zusammenhang der gegen die Juden gerichteten Vorgänge der Wahrheit gemäß dargestellt haben. Dies tut er aber nicht. Weithin sind ihm der literarische Streit und jene Pöbelexzesse voneinander getrennt, und die letzteren erscheinen ihm wie ein Deus ex machina. Ihm geraten „die Massen mit einem Male in Unruhe“ (S. 528). Als Ursachen dieser Emeuten gelten ihm „der alte Rassenhaß wider die Juden und der Groll gegen die schweren Wuchersünden der letzten Jahre“. Ja, damit noch nicht genug, ruft er aus: „Es schien, als ob der alte Volksaberglaube recht behielte und der große Komet, der in diesem heißen Sommer leuchtend am Himmel stand, Unheil und Verwirrung über die Welt brächte.“ Da hat nun der echte Historiker die Gründe des Pöbelaufruhrs gegen die Juden: Rassenhaß, Wucher und Komet. Rühs, Fries, Friederich und Konsorten sind so unschuldig wie Treitschke, Stöcker, Henrici und Konsorten; die „Teutonen“ mit dem jetzt aufgebrachten „Hepp, hepp!“ haben keinen Teil daran: der Rassenhaß — und wer hat diesen angestachelt? — und die Wuchersünden — gab es keine christlichen Kornwucherer? — und der Komet, diese allein sind schuld daran. Daß Treitschke kein Wort des Unwillens und der Verurteilung in seine Schilderung einstreut, wird niemanden verwundern, obgleich er sonst viel mehr seine eigenen Urteile als wahrheitsgetreue Beschreibung der Tatsachen gibt. Dagegen stempelt er die gegen diese Exzesse von den Regierungen getroffenen Maßregeln, als „Schrecken und Angst“. Der „Pöbel“ wütet, „aber als Metternich befiehlt, aus den benachbarten Garnisonen Truppen herbeizurufen, da der Frankfurter Senat sich gegen die Unruhestifter allzu schwach zeige“, ist dies bloß ein Ausfluß „der höchsten Angst“, und „die Regierungen, erschreckt wie sie waren, sehen in diesen Tumulten nur einen neuen Beweis für die geheime Wirksamkeit einer revolutionären Partei“. Also, daß

die Behörden die Pflicht haben, Ordnung und Gesetzlichkeit zu erhalten, ihren Untertanen Leben und Eigentum zu schützen, gewalttätige Ausschreitungen zu unterdrücken, davon weiß Herr Treitschke nichts, sondern die Maßregeln der Regierungen werden nur von Angst und Schrecken diktiert. Der Irrtum hätte übrigens nur in der „geheimen" Wirksamkeit bestanden. Die Partei, welche das Volk zu den Judenexzessen angespornt, war keine geheime, sie war öffentlich, und stieg, wie man zu sagen pflegt, auf die Straße hinab. Auch in diesem Absatz charakterisiert sich der Geschichtschreiber Treitschke vollständig.

Wir sind diesmal mit Herrn von Treitschke zu Ende und wollen nicht über einzelne Ausdrücke, die sich hier und da zerstreut vorfinden, mit ihm rechten. Wir wissen wohl, daß wir hier nur einen speziellen Gegenstand besprochen haben, in welchem die Befangenheit und Einseitigkeit jenes Schriftstellers schon längst bekannt ist. Allein wir ordnen uns hier den zahlreichen kritischen Urteilen ein, welche das Geschichtswerk Treitschkes in allen seinen Blößen aufgedeckt haben. Wir wollten nur an einem einzelnen Objekte genauer nachweisen, welche Tendenz jener Autor verfolgt und welche Methode er anwendet, um den weniger sachkundigen Lesern seine Meinungen und Ansichten aufzudrängen und für seinen partikularistischen Standpunkt Propaganda zu machen. Es gilt dabei das öffentliche Urteil über das Werk Treitschkes festzustellen. Dadurch wird einerseits dessen Wirksamkeit paralysiert, anderseits werden andere bedeutende Kräfte angespornt, die Geschichte jener Zeit nochmals zu bearbeiten und eine objektive Anschauung und Beurteilung derselben herbeizuführen. Dann wird die Schrift des Herrn v. Treitschke nur als eine parteiische Vorstudie betrachtet werden.

Nachschrift. Obiges hatten wir soeben in die Druckerei gesandt, als uns durch befreundete Hand die „Weserzeitung" vom 29. bis 31. Dezember v. J. zukam. Treitschke hatte sich veranlaßt gesehen, auf die Kritik des Professor Baumgarten eine Erwiderung in seinen „Preußischen Jahrbüchern" zu geben. Diese ist „mit ganz denselben Kunstgriffen, durch welche er in seinem Geschichtswerke die beabsichtigten Effekte herbeizuführen sucht", abgefaßt. Dies weist der Gymnasialdirektor Dr. Konstantin Bulle zu Bremen in vier Artikeln in der „Weserzeitung" gründlich nach, indem er ganz auf faktischem Boden die Willkürlichkeiten, Verdrehungen und Absichtlichkeiten Treitschkes aufdeckt und

Professor Baumgarten glänzend rechtfertigt. Wir können an dieser Stelle den Auseinandersetzungen dieser Replik nicht folgen; aber es ist uns von Wichtigkeit, zu sehen, daß an anderen Beispielen das Verfahren Treitschkes in derselben Weise gekennzeichnet wird, wie es sich uns bei den die Juden betreffenden Ereignissen darstellte. Wir geben daher hier nur das Urteil wieder, zu welchem Herr Dr. Bulle gelangt: „Das gefährlichste an dem Buche Treitschkes aber ist das Operieren mit halben Wahrheiten, das kunstvolle Gruppieren unangreifbarer Tatsachen und das Verschweigen dessen, was der Tendenz widerspricht. Wo es gilt, einen dunkeln Punkt zu vertuschen, da wird mit einer Gewandtheit und Beredsamkeit, die den geschicktesten Anwalt mit Neid erfüllen könnte, ein glänzender Ausfall nach einer anderen Seite hin gemacht und alle Aufmerksamkeit von dem gefährdeten Punkte abgelenkt. Wo sich ein tadelndes Wort an unerwünschter Stelle durchaus nicht vermeiden läßt, da dämpft sich der Ton rücksichtsloser Schmähung, der gegen die Gegner angewandt wird, sofort zu bedauernder Entschuldigung oder kluggewälten Euphemismen. Irgendein ernstes Bestreben, dem Gegner gerecht zu werden, ist kaum jemals wahrzunehmen; die Schablone unserer Tage wird an alles und jedes gelegt, und was hineinpaßt, für gut befunden, was sich nicht fügt, so gereckt und zugestutzt, daß es in seiner Verzerrung und Verstümmelung den abschreckenden und gehässigen Eindruck macht, den der Autor anstrebt.“ Der Verfasser erkennt die ganze „verderbliche Tendenz“, welche Treitschke, verderblich für die fernere Entwicklung Deutschlands, verfolgt. Diese Ansicht von dem Geschichtswerke Treitschkes wird sich sicherlich immer mehr Bahn brechen.

10. Heinrich von Treitschkes „Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert", 3. Band

I.

Es ist eine geschichtliche Erfahrung, daß, welche Stufe des Fortschritts und der Erhebung die Völker in ihrem Entwicklungsgange, sei es durch innere Bewegung, sei es durch den Drang der Verhältnisse und Umstände, auch erreichen, die Reaktion alsbald sich auf dem gewonnenen Terrain wieder etabliert und ihre Bestrebungen nach möglichster Rückbildung von neuem anhebt, nachdem sie dem Andrang der neuen Phase, der Feststellung der neuen Prinzipien hatte weichen müssen. Sie nimmt also die errungene Basis an, will sie jedoch zum Wiederaufbau der alten Institutionen, zur Wiedererlangung ihres Einflusses und ihrer Gewalten benutzen. Die Geschichte unseres Jahrhunderts bietet hierfür die vollsten Beweise, man mag nun an die Befreiungskriege, an die Julirevolution, an die Februarrevolution, an die Resultate des Krieges von 1870/71 denken. Das neue Deutsche Reich mit der Kaiserkrone, dem Reichstage, dem allgemeinen Stimmrecht und der Gleichberechtigung aller Staatsangehörigen wurde festgegründet, und erfüllte alle Wünsche und Hoffnungen, welche die liberalen Parteien, und dies war die große Mehrheit der deutschen Nation, gehegt hatten, und um derenwillen die ersten so lange hart verfolgt wurden. Auch die sogenannte konservative Partei nahm diese neue Schöpfung, die so viele Ströme Blutes in zwei großen Kriegen gekostet hatte, an, und die zusammengeschmolzene Partei der Altpreußen verlor sich in die Schatten der Vergangenheit. Aber wenige Jahre genügten, um auch auf dem neuen Boden die Reaktion wieder in Tätigkeit zu setzen, um nach und nach die Prinzipien und Einrichtungen der kurzen liberalen Ära zu untergraben, möglichst zu verstümmeln und die alten Bahnen wieder zu eröffnen. Ein Vertreter dieser Reaktion ist Professor Heinrich von Treitschke. Der Mann hat viele Wandlungen durchgemacht.

Von dem kräftigen Liberalismus, zu welchem er sich als Professor in Leipzig bekannte, trat er in die nationalliberale Partei ein, rückte allmählich von deren linken zum rechten Flügel hinüber, gesellte sich dann zu den Konservativen, indem er schon vor einigen Jahren erklärte: es gäbe jetzt nur noch Konservative und Radikale. Innerhalb des Konservativismus neigt er sich nunmehr zur Reaktion. Mit jedem Bande seiner „Deutschen Geschichte im 19. Jahrhundert" bekundet er dies immer mehr. Deshalb seine unaufhörlichen Verdammungsurteile über den Liberalismus, sein Hader gegen den Parlamentarismus, seine mißachtlichen Aussprüche über den Konstitutionalismus, sein Widerwillen gegen das allgemeine Stimmrecht, sein Wohlgefallen an Provinzialständen und Klassenvertretung usf. Erfüllt vom nationalen Geiste, den er für sich allein gepachtet zu haben fest glaubt, ist er ein Todfeind des Partikularismus, ohne zu erkennen, daß er selbst ein steifer Partikularist ist, nämlich ein preußischer, mit dem deutschnationalen Mantel drapiert, weil eben das Deutsche Reich in Preußen gipfelt. Dies alles wäre dem Herrn von Treitschke zu vergönnen, wenn er nur nicht ein Geschichtschreiber Deutschlands im 19. Jahrhundert sein wollte. Denn nun schaut er, rückwärts gewandt, alle Vorgänge in den sieben Jahrzehnten aus dieser Perspektive an. Die Pflicht und Aufgabe jedes wahren Geschichtschreibers ist bekanntlich, sich in die Verhältnisse, die Situationen und Persönlichkeiten der verschiedenen Zeiten zu versenken, sie aus diesen verstehen zu lernen und darzustellen. Wohl kann er sich ein Urteil über das Verhalten der Erscheinungen in einer bestimmten Periode aus der obwaltenden Geistesrichtung und den Tendenzen derselben gestatten — aber er tritt gänzlich aus der Sphäre des Geschichtschreibers heraus, wenn er alle voraufgegangenen Zeiten aus den Gesichtspunkten einer ganz neuen Epoche, einer ganz neuen Gestaltung heraus beurteilt, verurteilt und in diesem Sinne schildert. Darum ist Treitschke trotz seiner glänzenden Darstellungsgabe, trotz seiner Belesenheit und seines Fleißes doch kein Geschichtschreiber, sondern nur — ein Parteigänger. Dies ist ihm denn auch hinsichtlich der beiden ersten Bände seines Werkes aufs klarste nachgewiesen worden, und ein gleicher Nachweis wird diesem dritten Bande nicht fehlen. Ja, je weiter er in seiner Beschreibung vorschreitet — dieser dritte Band behandelt die Zeit von den Wiener Konferenzen bis zur Julirevolution — desto unumwundener offenbart

er seinen Parteistandpunkt, desto feindseliger tritt er gegen alles auf, was seinen jetzigen Ansichten nicht entspricht, selbst wenn es nach der Lage der Dinge diesen gar nicht entsprechen konnte, desto polternder läßt er sich gegen alle aus, die er als Gegner der Sache ansieht, welche er jetzt verficht.

Innerhalb dieser seiner reaktionären Richtung ist nun Treitschke auch ein wahrer Judenfresser. Hiermit sagen wir nichts Neues. Hatten wir doch mit seinem Judenhasse schon seit 1879 abzurechnen, wo er die berufenen Artikel in den von ihm redigierten „Preußischen Jahrbüchern" veröffentlichte, mit denen er an die Spitze der Antisemiten trat und ihnen den ihnen gänzlich fehlenden wissenschaftlichen Boden, natürlich nur einen scheinbaren und durchlöcherten Boden gab, und auf die er dann gleiche gehässige Schilderungen und Urteile über die Juden in seinen ersten beiden Bänden folgen ließ. Unsere Leser können sich aus den vorangegangenen Jahrgängen leicht wieder mit den Feindseligkeiten, leidenschaftlichen Urteilen, Übertreibungen und völlig grundlosen Behauptungen Treitschkes über die Juden bekannt machen, wenn ihnen danach gelüsten sollte. An Widerlegungen von unserer und anderer Seite hat es nicht gefehlt. Aber was frägt ein Mann wie Treitschke nach solchen; er ist für sie wie für jede Belehrung unzugänglich. Sehen wir nun zu, wie er sich in diesem eben erschienenen dritten Bande den Juden gegenüber benimmt.

Treitschke widmet den Juden auch in diesem Bande ein besonderes Kapitel und betitelt dies „der Einbruch des Judentums". Mehr kann man von dem enragiertesten Antisemiten nicht verlangen. Die erwachende Teilnahme der Juden an dem öffentlichen Leben und der Literatur wird als „Einbruch des Judentums", wie sonst „der Einbruch der Vandalen und Hunnen", bezeichnet. Daß diese Leute nicht gewahren, in welchen Widerspruch sie geraten, wenn sie den Juden stets mit großer Emphase, und Treitschke tut es mehrere Male in diesem Kapitel, Absonderung und Ausschließlichkeit vorwerfen und jedes Bestreben jener, am öffentlichen Leben tätigen Anteil zu nehmen, als Einbruch und Anmaßung brandmarken! So tut Treitschke von vornherein die Leidenschaft kund, die er gegen die Juden hegt und die an dem unparteiisch sein sollenden Geschichtschreiber eine wahrhaft klägliche Eigenschaft ist. Und wohin weist er nun die an den damaligen Bewegungen beteiligten Juden? Auch dies

ist charakteristisch für Treitschke. Man erinnere sich, daß wir in diesem dritten Bande uns in den zwanziger Jahren, in der Zeit von den Karlsbader Beschlüssen bis zur Julirevolution befinden. Treitschke hat hier die ganze Misere dieser Zeit zu schildern: die Karlsbader Beschlüsse mit ihren Wirkungen, die Kongresse zu Troppau, Laibach usw., das Verlaufen der preußischen Verfassungsfrage im Sande, die deutsche Kleinstaaterei, die Demagogenriecherei und Demagogenverfolgung, die peinlich strenge Zensur, die Obherrschaft der Polizeigewalt, die Unterdrückung der freien Äußerung und was alles die dunkeln Schatten dieser Zeit ausmacht. Demgegenüber wirft nun Treitschke jede liberale Regung, jedes freisinnigere Produkt in den allgemeinen Topf des „Radikalismus". Alles, was eine Besserung dieser traurigen Zustände anstrebt oder nur wünscht, nennt er Radikalismus (s. S. 701). Zu motivieren vermag er dies nur dadurch, daß die damaligen liberalen Deutschen nach Frankreich gravitierten, und was nur an Frankreich rührt, erscheint ihm in seinem Deutschenzelotismus als radikal. Er beachtet nicht, daß unter den von ihm selbst geschilderten Zuständen, wo jeder Funke eines freiheitlichen Gedankens mit Kerker und Verbannung unterdrückt wurde — wir erinnern an E. M. Arndt, Jahn, de Wette, an Heinrich Laube, Fritz Reuter und viele andere — der Blick wie von selbst nach Frankreich sich richten mußte, wo immerhin selbst unter der Restauration eine freie Bewegung stattgefunden hatte und auf dem Boden der Charte der Kampf gegen den bourbonischen Absolutismus und die wieder anwachsende Priesterherrschaft ganz natürlich war, so daß selbst die deutscheste Gesinnung eine gewisse Sympathie für Frankreich nicht ausschließen konnte. Aber diese damals für jeden freier denkenden Deutschen so natürlichen Sympathien erregen den Zorn unseres Historikers (?) in übermäßigster Weise, und von dem Standpunkte von heute aus, wo allerdings solche Sympathien eine schwere Verirrung wären, aber auch gar nicht mehr existieren, stigmatisiert er sie als verächtlichen Radikalismus. Dies ist wahrlich keine Heldentat, und wir wüßten nicht, ob Treitschke, wenn er in jener Zeit gelebt, nicht auch zu solchen Radikalen gehört hätte. Wer damals deutsche Gesinnung hegte, konnte eine Umwandlung in Deutschland — wie sie dann auch vor sich gegangen — nur sehnlichst erwünschen und mußte seine Blicke umherwerfen, die dann folgerichtig an Frankreich und dem in diesem Staate sich

abspielenden Prozesse haften bleiben mußten, ohne der Liebe für das Vaterland wirklich nahezutreten. — Dann fährt er fort: „Ein rühriger Bundesgenosse erwuchs dem neuen Radikalismus in der jungen Macht des literarischen Judentums.“ Die Juden sind ihm also sämtlich Radikale und Anhänger des Franzosentums. Auch hier merkt Treitschke nicht, in welchen Widerspruch er gerät, wenn er alsbald die deutsche Gesinnung und die wohltätigen Wirkungen des Populärphilosophen Moses Mendelssohn, des Kirchenhistorikers Neander, des Malers Veit, der zu den Führern der sogenannten Nazarenischen Malerschule gehörte, des Komponisten Felix Mendelssohn anführen und beloben muß. Der „Einbruch des Judentums“ geschah also doch unter der Ägide von Schriftstellern und Künstlern aus dem jüdischen Stamme, welche selbst einem Treitschke als rühmenswert erscheinen. Es ist dies allerdings bei ihm kein Beweis der Unparteilichkeit; er kann es ja nicht übergehen; und um so leidenschaftlicher kann er den Kontrast malen, in welchem er andere jüdische Schriftsteller erblickt und schildert, und daß ihm nun die letzteren für die jüdische Gesamtheit gelten. Sehen wir uns dieses eigentümliche Schauspiel etwas näher an.

II.

Die früheren deutschen Gelehrten, namentlich die Geschichtsforscher, pflegten in ihren Arbeiten und Darstellungen keinen Schritt vorwärts zu gehen, ohne sorgfältig die früheren oder späteren Quellen anzugeben, aus welchen sie ihre Angaben geschöpft, auf welche sie ihre Urteile stützten. So war überall bei ihnen die Möglichkeit gegeben, sie zu kontrollieren, zu berichtigen, zu bestreiten. Allerdings wurden ihre Arbeiten hierdurch sehr überladen und dem Laien schwer genießbar. Wir erinnern uns z. B. einer Geschichte des Dreißigjährigen Krieges von einem gewissen Schmidt, wo auf einer Seite kaum zwei, drei Zeilen Text, das übrige schwerer Ballast gelehrter Anmerkungen waren, so daß der Verfasser in drei starken Bänden noch nicht mit den Vorbereitungen zu jenen traurigen Kämpfen fertig ward. Man erachtete dies für höchst pedantisch und schlug den entgegengesetzten Weg ein: man ließ alle Anmerkungen, alle Quellenangaben weg. So haben wir jetzt dicke Bände, z. B. römischer und deutscher Geschichte, in denen kaum hier und da auf ein Dokument oder die Worte eines früheren Autors hingewiesen

worden. Die gewissenhafteren Schriftsteller verlegten das schwere Geschütz der Anmerkungen in einen Anhang, so dem zwiefachen Bedürfnis genügend. Es ist einsichtlich, daß die zweite Art des schriftstellerischen Verfahrens — nicht die letztere — es dem Autor leicht macht, seine eigenen Ansichten an die Stelle quellenmäßiger Ergebnisse zu setzen, Behauptungen aufzustellen, die aus parteiischer Tendenz geflossen, die historische Wahrheit zu eigenen Zwecken zu verdunkeln und durch ihr Gegenteil zu ersetzen, und endlich seine Unkenntnis in gewissen Zweigen zu verdecken. Allerdings charakterisiert er sich so dem gründlichen Forscher, demjenigen, der den Dingen auf den Grund zu gehen versteht und Lust hat, als leichtfertig, und bekundet sich, statt redlicher Geschichtsforscher zu sein, als Parteigänger. Aber darum kümmern sich jene wenig; wenn sie wissen, daß sobald sie mit ihrer Darstellung und ihren Urteilen weitverbreiteten Vorurteilen im Publikum entsprechen, sie deshalb nur auf um so größeren Beifall zu rechnen haben, daß ihre Aussprüche, je absoluter sie gefaßt sind, recht oft wiederholt werden, bis sie fast das Ansehen unumstößlicher Wahrheiten erlangt haben. Das Los, von solchen Historiographen angeschuldigt und verurteilt zu werden, betraf und betrifft vorzugsweise die Juden, und zwar um so eher, als sich Vorurteil und Unkenntnis geschwisterlich die Hände reichen. So hat Mommsen, ohne Angabe einer Quelle und ohne triftige Begründung, behauptet, die Juden hätten zersetzend auf das Römische Reich eingewirkt und dadurch dessen Zerstörung herbeiführen geholfen, und Treitschke wiederholt dies (S. 704). Hat er doch hierdurch eine Unterlage, um die Juden innerhalb der deutschen Nation derselben traurigen Wirksamkeit zu zeihen. Aber hat man Mommsen nicht laut genug gefragt, wo er diese seine Behauptung aufgelesen? Wie es möglich gewesen wäre, daß das kleine Häuflein von 10000 Juden in der Millionen Bewohner fassenden Stadt Rom einen so gewaltigen Einfluß hätte üben können, von welchem doch kaum das geringste Tatsächliche berichtet ist? Brauchte denn das Römische Reich diesen unbedeutenden Faktor, um der Zersetzung entgegenzueilen? ein Reich, welches von der schottischen Grenze bis zum Tigris und Indus reichte, ein Gewühl von Völkern einschloß und diesen das Eindringen in die Hauptstadt und in alle Kreise derselben gewährte, ein Reich, dessen regierende und gebildete und bemittelte Klassen von der erschreckendsten Sittenlosigkeit, von der aus-

schweifendsten Entartung ergriffen waren — wozu doch die Juden und ersten Christen einen völligen Gegensatz bildeten — ein Reich, das längst die republikanische Einfachheit verloren hatte und sich willig dem Cäsarenwahnsinn unterwarf? . . . Alle diese Fragen hat Mommsen unbeantwortet gelassen, und dennoch wiederholen jenen Satz alle antisemitischen Schriftsteller mit Behagen, und so auch Herr von Treitschke. Dieser jüngste Beschreiber der deutschen neueren Geschichte gehört eben zu jener Klasse von Schriftstellern, welche ihre apodiktischen Urteile ohne Belege in die Welt schicken, ihrer Parteiwut überall Luft schaffen und ihre Unkenntnis bemänteln. Diese letztere Eigenschaft wollen wir ihm besonders nachweisen. Er beginnt seine Darstellung von dem „Einbruch des Judentums" mit folgenden Worten: „Die moderne Judenschaft besaß schon längst nicht mehr die geistige Kraft, um aus sich heraus eine gesunde eigenartige Bildung zu erzeugen, wie vorzeiten inmitten der orientalischen Kultur des spanischen Maurenreichs." Hiermit hat er seine Unwissenheit in den jüdischen Dingen, namentlich im jüdischen Schrifttum, hinlänglich bewiesen. Die Juden haben stets entweder in völliger Abgeschlossenheit eine eigentümliche und reiche Literatur geschaffen, wie die biblischen Schriften, die talmudischen und später die rabbinischen Werke, oder, ein- und zugelassen in die Kulturbewegung einer Epoche, sich den Erscheinungen derselben angeschlossen, ihres Teiles daran mitgearbeitet und eine jenen analoge, aber doch eigentümliche Bearbeitung ihres eigenen Stoffes hervorgebracht. So in der hellenistischen Periode, wo sich allerdings Philo an Plato, Josephus an die griechischen Geschichtschreiber, die Sibyllinen an diese Art literarischer Erzeugnisse lehnten, doch aber von ihren eigensten Grundlagen sich nicht entfernten und auf diesem neue Bauwerke erstehen machten. Nicht minder in der arabisch-spanischen Periode — denn die jüdischen Autoren jener Zeit gehört nicht bloß, wie Treitschke zu meinen scheint, dem spanischen Maurenreiche an, sondern auch Vorderasien, Ägypten und Nordafrika. Die Welt hatte damals schon, nämlich seit den christlichen Kaisern von Rom, ein anderes Aussehen bekommen, das der Intoleranz und des Religionshasses, worin der Islam ein höchst gelehriger Schüler geworden. Nichts ist lächerlicher, als wenn man stets von der „Absonderung und Ausschließlichkeit" der Juden spricht, während diese überall abgesondert und ausgeschlossen wurden. Wir wollen den Herren Mommsen und

Treitschke nur ein Beispiel vorführen. Die jüdischen Schriftsteller der arabischen Periode verfaßten viele ihre Schriften, auch theologische, in der arabischen Sprache, die sie, nach dem Urteile von Fachkennern, meisterhaft zu handhaben verstanden. Aber siehe da! Diese arabischen Schriften sind mit hebräischer Quadratschrift geschrieben, wobei sie doch die große Schwierigkeit zu überwinden hatten, die arabischen Laute in die hebräische Quadratschrift zu bringen, worin sie sich sogar oft voneinander unterscheiden. Dies ist doch sicherlich für die beiden deutschen Gelehrten ein Beweis mehr für die Absonderungslust der Juden. Aber fehlgeschossen! Den Christen und Juden war von den Mohammedanern aufs strengste untersagt, sich der arabischen Lettern zu bedienen — und so waren jene jüdischen Autoren gezwungen, das Arabische mit hebräischen Lettern zu schreiben. Auf welcher Seite liegt hier die Absonderung? Nun, auch in der arabischen Epoche lehnten sich die jüdischen Schriftsteller an griechische und arabische Muster in Poesie, Philosophie und Wissenschaft, wie sie denn auch durch Übersetzungen den Arabern und später den Christen viele griechische und arabische Schriften zugänglich machten. Dennoch bildeten sie eine eigentümliche jüdische Philosophie und Poetik aus und vernachlässigten dabei Bibel und Talmud nicht im geringsten. Maimonides lehnt sich an Aristoteles, aber schreibt ihn wahrlich nicht ab, und Gabirol, Juda Halevi, Crescas u. a. haben die Philosophie in ihrer Weise weiterentwickelt und später auch außerhalb der jüdischen Kreise einen nicht unbedeutenden Einfluß geübt. Aber auch Spinoza lehnte sich an Cartesius, dessen Prinzipien er in seiner ersten Schrift kommentierte (1663), und doch muß man ihn als selbständigen Philosophen anerkennen. Indes, wird man einwenden, man kann doch nicht verlangen, daß Herr Treitschke etwas Reelles von der jüdisch-hellenistischen und jüdisch-arabischen Literatur wisse. Allerdings — aber urteilen? Das kann man um so leichter, je weniger man von einer Sache weiß. Nun, ganz dasselbe wie in jenen beiden Perioden wiederholte sich in der „modernen Judenschaft". Zugelassen und eingetreten in die europäische Kulturbewegung, haben sich die produktiven Geister unter den Juden an die Heroen derselben angeschlossen, dann aber auch innerhalb des Judentums auf den überkommenen Grundlagen neu geschaffen und umgestaltet. Nach beiden Richtungen hin haben auch sie, die „modernen Juden", eine frische Lebenskraft er-

wiesen. Dies hätte Herr Treitschke wissen können, da diese nicht mehr in hebräischer, hellenistischer und arabischer, sondern in den „modernen“ Sprachen schrieben. Da Treitschke den vorliegenden Band 1885 verfaßte, so mußte er, wenn er gerecht und unparteiisch sein wollte, die Entwicklung der „modernen Judenschaft“ bis auf die Gegenwart in Betracht ziehen, um ein Urteil über diese sich zu bilden und auszusprechen. Dann aber wäre er den vielen Juden begegnet, die in ernster, ja aufreibender Geistesarbeit in allen Zweigen der Wissenschaft, Kunst und Literatur einen ehrenvollen Platz sich gewannen und eine verdienstvolle Wirksamkeit ausübten, was um so anerkennungswerter ist, als sie meist mit schwierigen Verhältnissen und Hindernissen von außenher hatten kämpfen müssen. Dann aber hätte Treitschke seine giftigen Urteile nicht fällen können, und da er es besonders auf Börne und Heine abgesehen und von diesen beiden aus über die ganze „moderne Judenschaft“ ein Verdammungsurteil fällen wollte, beschränkte er sich auf die zwanziger Jahre. Doch auch wir wollen ihm hierin Folge leisten. Er begnügt sich also, Moses Mendelssohn, weil er diesen nicht zu übergehen vermochte, und Neander, Veit und Felix Mendelssohn, weil sie Pietisten waren, lobend zu erwähnen. Aber hatte nicht schon in den zwanziger Jahren Eduard Gans sein „Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung“ in vier Bänden (Berlin 1824 bis 1835), seine „Scholien zum Gajus“ (Berlin 1820) usw. herausgegeben? Hatte nicht Michael Beer seine „Paria“, „Struensee“ u. a. auf die Bühne gebracht, die sich wahrlich mit damaligen Dramatikern, wie Müllner, Zacharias, Werner u. a. messen konnten; Meyerbeer seine ruhmreiche Komponistenlaufbahn betreten, Wilhelm Beer seine selenographischen Arbeiten begonnen? Und damals hatten bereits Zunz seit 1818 und Rappaport seit 1828 den Grund zur wissenschaftlichen Bearbeitung der jüdischen Literaturgeschichte gelegt, und Jost seine bahnbrechende „Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage, nach den Quellen bearbeitet“, in neun Teilen veröffentlicht (Berlin 1820 bis 1828); und in demselben Zeitraum hatte sich die jüdische Kanzelberedsamkeit zu einer eigentümlichen Blüte durch Joseph Wolff, Gotthold Salomon, Kley und Zunz entfaltet und in dogmatischer und pädagogischer Beziehung das Judentum bereits zu moderner Entwicklung seine ersten Schritte getan. Also auch das Jahrzehnt, welches Treitschke in diesem seinem dritten Bande behandelt,

ignoriert er in bezug auf die „modernen Juden“ gänzlich, um nur der „modernen Judenschaft“ jede „geistige Kraft“ abzusprechen, wie sie dieselbe „vorzeiten inmitten der orientalischen Kultur des spanischen Maurenreiches“ besessen. Diese letztere kennt er nicht, und die zeitgenössische kennt er auch nicht oder will er nicht kennen. Nun, wir wollen ihm sofort auch einen zweiten Beweis seiner Unwissenheit in rebus judaicis liefern.

III.

Der zweite Vorwurf, den Treitschke den Juden macht, ist — ihre „Selbstverhöhnung“. Er sagt: „Am verderblichsten aber wurde dem deutschen Radikalismus die sonderbare jüdische Unart der Selbstverhöhnung“, und „seit langem waren die europäischen Juden gewohnt, sich selber mit der äußersten Rücksichtslosigkeit zu verspotten; das Grausamste, was jemals über die Juden gesagt wurde, stammt aus jüdischem Munde“. Hier ist es, wo sich der Herr Treitschke selbst fängt. Es mag ja sein, daß Heine — bei Börne findet sich dergleichen nicht — hier und da einen Spott, einen Sarkasmus über die Glaubensgenossenschaft losläßt, von welcher er aus sehr eigennützigen Motiven abtrünnig geworden — doch worüber spottet denn dieser leichtfertige Schriftsteller nicht? Hierauf gestützt behauptet aber nun unser unparteiischer Historiker: „Seit langem waren die europäischen Juden gewohnt, sich selber mit der äußersten Rücksichtslosigkeit zu verspotten.“ Wohlan, Herr Treitschke, woher haben Sie dies? womit wollen Sie dies beweisen? wodurch sind Sie berechtigt, den gesamten Juden die grausamste „Selbstverhöhnung“ zuzusprechen? Sehen Sie sich doch in der jüdischen Literatur um. In dem in hebräischer Sprache abgefaßten Schrifttum würden Sie, wenn Sie es kennten, keine Spur davon finden. Aber Spinoza, aber Menasse ben Israel, aber Mendelssohn, David Friedländer und alle Juden, die bis Heine in lateinischer, deutscher oder einer anderen modernen Sprache geschrieben, sind Ihnen zugänglich. Weisen Sie doch in all diesen nur etwas auf, was wie eine „gewohnte Selbstverhöhnung“ klingt. Vielleicht berufen Sie sich auf das jüdische Leben, und in der Tat gab es bei Hochzeiten oder am Purimfeste eine Art Hanswurst bei den alten Juden. Aber zur Selbstverhöhnung kamen diese nicht, und Schreiber dieses, der mit Bewußtsein bereits fünfundsechzig Jahre unter seinen Glaubensgenossen lebt, hat von einer gewohnheitsmäßigen Selbst-

verspottung nichts verspürt. Auch kennen Sie das jüdische Leben gerade wie das jüdische Schrifttum, nämlich gar nicht. Je unwissender Sie aber darin sind, desto unverfrorener sprechen Sie Ihre Urteile darüber aus. Wenn Sie nun ferner behaupten, daß die Deutschen die Selbstverhöhnung von den Juden gelernt haben, so möchte man zu dem Glauben kommen, daß Sie vom früheren Deutschtum auch nicht viel wissen. Sonst hätten Sie bedacht, daß auch Friedrich der Große sarkastische Äußerungen genug über die Deutschen getan, sonst hätten Sie sich des Satirikers Rabener, z. B. seiner „Chronik des Dorfes Quirlequitsch" erinnert; sonst wäre es Ihnen nicht entgangen, mit welcher beißenden Ironie Jean Paul die deutsche Kleinstaaterei und das deutsche Philistertum übergoß. Und gerade an Jean Paul lehnte sich bekanntlich Börne. Ist es nicht merkwürdig, in einer der letzten Nummern unserer Zeitung hatten wir es zu rügen, daß ein deutscher Kulturhistoriker den Juden „Selbstvergötterung" vorwarf, und nun kommt ein anderer deutscher Historiker und bezichtigt sie der „grausamsten Selbstverhöhnung"! Welch Chamäleon ist das jüdische Volk in den Augen deutscher Schriftsteller! Aber es ist so etwas gar nicht, sondern, wenn es diesen Autoren in den Kram paßt, schreiben sie ihm die entgegengesetztesten Eigenschaften zu, die sich einander selbst aufheben. Bis zur Selbstvergötterung haben es die Juden ebensowenig gebracht, wie zur Selbstverhöhnung; eher kann man mit einigem Rechte an ihnen eine Art Selbstüberschätzung erkennen; diese verlieren sie aber mit jedem Jahrzehnt mehr, so daß sie meist die Erzeugnisse anderer viel mehr anzuerkennen geneigt sind, als diese es verdienen.

Doch es ist Zeit, zu einem dritten Vorwurf zu kommen, denn der Köcher des Herrn Treitschke ist noch mit mancherlei Pfeilen gegen die Juden versehen. Dieser besteht darin, daß die Juden eine große Vorliebe für Frankreich gehabt, „sich zunächst zu den Franzosen hingezogen fühlten, nicht bloß durch eine berechtigte Dankbarkeit, sondern auch durch das Bewußtsein innerer Verwandtschaft". Weiterhin: „Das jüdische Literatentum bestärkte daher den deutschen Radikalismus in seiner urteilslosen Vorliebe für Frankreich." Ehe wir die Sätze genauer kritisieren, stellen wir eine etwas allgemeinere Betrachtung an. Die Geschichte lehrt uns, daß jede Nation, wenigstens zeitweise, nach einer anderen hin gravitiert, welche Eigenschaften besitzt und Geisteserzeugnisse hervorgebracht hat, die ihr selbst noch fehlen und die sie als

wünschenswert und zu erstreben betrachtet. Wäre Treitschke ein wirklicher Geschichtsforscher, müßte er das wissen. So gravitierten die Römer zum Hellenentum, das doch politisch unterjocht zu ihren Füßen lag, und zwar nicht bloß in der Literatur und Philosophie, sondern auch im Leben, in ihrem eigenen Familienleben, wo die Griechen selbst die Lehrer und Erzieher ihrer Kinder abgaben, die griechischen Sklaven ihnen in jeder Beziehung unentbehrlich waren und in vielen Dingen sie beherrschten. So gravitierten die Franzosen im 18. Jahrhundert nach England hin, wo Montesquieu das Vorbild des konstitutionellen Regimes und Voltaire den Sitz aller Freiheiten fand, wie auch die Enzyklopädisten ihre Nachfolger. Und waren es die zwanziger und dreißiger Jahre allein, in welchen die Deutschen emsig nach Frankreich blickten und dort suchten, was sie zu Hause vermißten? Treitschke sollte es wissen, daß es ganze frühere Perioden gab, in welchen Deutschland sich von Frankreich abhängig fühlte. Was die Literatur betrifft, so hat bekanntlich erst Lessing das vom französischen Joche erlösende Wort gesprochen, und dies ist noch nicht lange her. Wie die deutschen Fürsten und ihre Höfe ganz und gar die Nachahmer Ludwigs XIV. waren, wie in den regierenden und gebildeten deutschen Kreisen der französische Luxus, die französischen Manieren und die französische Sitte, besser gesagt Sittenlosigkeit, vorherrschten und bis zur Karikatur getrieben wurden, wie aber auch im Staatsleben der französische Absolutismus und die französische Vergeudung der Staatsmittel Platz gegriffen, brauchen wir wahrlich nur anzudeuten. Also nach Frankreich zu blicken, und zwar in recht „urteilsloser" Weise, war den Deutschen schon viel früher eigen, und die Juden hatten damals auch nicht den geringsten Einfluß darauf. War es doch selbst einem deutschen Genius wie Friedrich II. nicht gegeben, von seinem Vorurteil für die Franzosen zurückzukommen. Die glänzenden Sterne, die schon zu seiner Zeit am deutschen Horizonte aufgegangen, und die, im Aufsteigen begriffen, bereits ihre leuchtenden Strahlen verbreiteten, wie Lessing, Mendelssohn, Herder, Goethe, Kant, — sie blieben ihm verborgen, und er schaute sie nicht durch den Nebel, den seine französischen Neigungen vor seine großen und scharfsichtigen Augen gebreitet hatten. Was konnte also der deutsche „Radikalismus" dafür, daß er in einer so traurigen Zeit, wie die zwanziger Jahre sie für Deutschland gebracht, seine Blicke nach Frankreich gerichtet, wo noch

einige der errungenen Freiheiten bestanden, und wo frische Kräfte gegen den drohenden Absolutismus und die wiedererstandene Priesterherrschaft ankämpften? Dort gab es noch eine konstitutionelle Verfassung, welche, in deutschen Staaten verheißen, verweigert wurde; dort war die Polizei noch nicht allgewaltig, das Wort war noch ziemlich frei, und freiheitliche Ansichten und Wünsche konnten noch zum Ausdruck kommen; die Karlsbader Beschlüsse und was sich weiter an sie reihte, hatten in Frankreich keine Geltung. So war es das rein geschichtliche Naturgesetz, daß diejenigen Deutschen, die sich von solchen Zuständen unbefriedigt und gefesselt fühlten, nach Frankreich gravitierten, ohne daß sie ihre deutsche Gesinnung und ihre Vaterlandsliebe aufgaben. Überhaupt, was denkt sich denn Herr Treitschke von dem Entwicklungsgange, den die Dinge in Deutschland genommen haben? Wem verdanken wir denn das Wiedererstehen des deutschen Reichsgedankens, der deutschen Reichseinheit, wenn nicht dem Liberalismus, der von den dreißiger bis sechziger Jahren so hart mit der reaktionären, besonders mit der altpreußischen Partei zu ringen hatte, und vor und nach 1848 den deutschen Reichsgedanken auf seine Fahne geschrieben, für ihn kämpfte und litt? Die Siege von 1866 und 1870 fanden diesen Reichsgedanken vor und führten ihn aus, gewiß nicht so leicht, wenn er nicht in der ganzen Nation schon vorhanden gewesen wäre. Und wo entstand und wodurch verbreitete sich dieser deutsche Liberalismus, als durch die sarkastische Behandlung der traurigen deutschen Zustände? Das Deutsche Reich war 1805 auseinandergefallen. An seine Stelle trat, von auswärtigen Mächten geschmiedet, 1815 das Zerrbild eines Deutschen Reiches, der Bundestag. Durch ihn vermochte es das Metternichsche Österreich, den Zwiespalt zwischen den einzelnen deutschen Staaten zu erhalten, sie von Preußen, dem mächtigsten deutschen Staate, eifersüchtig abzuwenden und Preußen selbst wiederholt zur Schwäche zu verurteilen. Gerade der leidenschaftliche und dann der sarkastische Erguß über diese, von den herrschenden Mächten aufrecht erhaltenen Zustände rüttelte die deutschen Geister auf und förderte in ihnen die Einsicht des Besseren. So wird ein unparteiischer Geschichtsforscher den Verlauf der Dinge betrachten und die Art, wie ein Treitschke ihn darstellt, für „urteilslos", für „urteilslose Reaktion" erklären. Die geschichtlichen Phasen folgen aufeinander im Entwicklungsgange der Völker und

Staaten; der Geist und die Mittel jeder dieser Phasen sind andere; die einen bereiten aber die nachfolgenden vor und sind deshalb für ihre Zeit so wirksam und notwendig, wie die in den späteren Perioden. Dies zu beachten, ist die Pflicht jedes ernsthaften Geschichtsforschers, welcher jedoch die leichtfertige Art ganz und gar widerspricht, mit der man, an einem großen Endziel angelangt, verächtlich über alle früheren Erscheinungen, Kämpfe und Bestrebungen hinwegsieht und sie verurteilt. Diese letztere ist aber die Eigenart des Herrn von Treitschke. Denn sehen wir uns nach Tatsächlichem um, so haben die deutschen Liberalen — freilich beliebt es Treitschke, sie „radikal" zu nennen — und unter ihnen die jüdischer Religion stets treu zum deutschen Vaterlande gestanden. Wir wollen nur an das eine Faktum erinnern: als 1840 in Frankreich das Gelüste nach dem linken Rheinufer sich verlautbar machte, mit welchem Enthusiasmus wurde von den Alpen bis zur Ostsee, von allen Parteien und Klassen das Beckersche Lied „Sie sollen ihn nicht haben" aufgenommen, und wäre es schon damals zum Kriege gekommen, ganz Deutschland wäre wie 1870 aufgestanden; das Lied war aber im Schoße des Frankreich zunächst liegenden Rheinlandes entstanden, welches durchweg politisch liberal und noch wenig von preußischer Gesinnung durchdrungen war. Blickten in den zwanziger und dreißiger Jahren die Liberalen nach Frankreich hinüber, so geschah es um der liberalen Ideen willen und um der Beobachtung des aktuellen Kampfes derselben mit ihrem Gegenpart. Niemand war weniger geneigt, Frankreich irgendein Zugeständnis auf deutscher Erde zu machen oder eine Unterstützung von Frankreich zu erwarten oder gar zu verlangen, als die Männer der Paulskirche. Es sind also nichts als Verdächtigungen, die der ehemals liberale Treitschke über die deutschen Liberalen der zwanziger Jahre verbreitet, natürlich um den ganzen Liberalismus herabzusetzen und zu verdächtigen — und hierzu bedient er sich nun auch der Juden. Es entschlüpft ihm freilich, wahrscheinlich ganz unbewußt: „Das jüdische Literatentum bestärkte den deutschen Radikalismus in seiner urteilslosen Vorliebe für Frankreich." Also „bestärkte", fand diese Vorliebe schon vor und ist nicht deren Urheber. Das ist schon viel von einem Treitschke. Daß die deutschen Juden ihre französischen Glaubensgenossen um ihre politische und soziale Stellung damals beneideten, war gewiß natürlich und begründet keinen Tadel. In Frankreich war nicht bloß 1791 die bürgerliche

Gleichstellung ausgesprochen und sofort auch verwirklicht worden, sondern die Franzosen brachten jene auch überall mit, wohin sie siegreich vordrangen. In Italien, im Rheinlande, im Königreich Westfalen befreiten sie die Juden von ihren mittelalterlichen Fesseln. Als ihre Herrschaft gebrochen, da trat überall, in Deutschland wie in Italien, ein Rückschlag für die Juden ein und man stellte die alten Ausnahme- und Beschränkungsgesetze wieder her. In Hessen wurden diese wieder vollständig geltend, in Frankfurt nahm man den Juden die Gleichberechtigung wieder, die sie mit einem Kaufpreis hatten bezahlen müssen, Lübeck jagte sie aus der Stadt auf die Dörfer hinaus, in Preußen wurden wesentliche Bestimmungen des Edikts vom 11. März 1812 aufgehoben und dieses Edikt auf die wiedererworbenen und neuen Provinzen nicht ausgedehnt, so daß 22 verschiedene Judengesetze in diesem einen Staate in Geltung waren, an Freizügigkeit nicht gedacht wurde und sie in einigen Landesteilen, z. B. den neusächsischen, nicht einmal wohnen durften usw. Durften doch selbst in dem aufgeklärten Dessau die Juden vor 1848 nur in dem südlichen Teile der Stadt wohnen und keine zünftigen Handwerksmeister werden. Wenn also die damaligen Juden neben ihrer Liebe zum deutschen Vaterlande, welche sie stets tatsächlich bewiesen, eine „Vorliebe“ für Frankreich hegten, d. h. auch die dort bestehende Gleichberechtigung sich wünschten und erstrebten, so ist dies gewiß eine selbstverständliche Sache. Sie hing von den zeitweiligen Um- und Zuständen ab, schwand mit dem schrittweisen Erreichen gleicher Rechte, und schwerlich wird es Herrn Treitschke gelingen, seit Jahrzehnten auch nur die geringste Spur einer solchen „Vorliebe“ für Frankreich bei den deutschen Juden zu finden. Es hätte nicht der künstlichen und wir meinen lächerlichen Erklärungsweise bedurft, die Treitschke vorbringt. Die Juden, sagt er, fühlten sich zu den Franzosen hingezogen „durch das Bewußtsein innerer Verwandtschaft. Einer Nation, die seit Jahrhunderten keine politische Geschichte mehr besaß, war nichts so fremd, wie der historische Sinn. Das moderne Frankreich hatte mit seiner Geschichte gebrochen, hier fand sie sich leichter zurecht, denn hier war der Staat blank und neu, scheinbar rein aus dem Verstande heraus geschaffen.“ Treitschke traut doch den Juden insgesamt ein gar starkes „Bewußtsein“ zu, und zwar daß sie, weil „Frankreich mit seiner Geschichte gebrochen und einen neuen und blanken

Staat begründet", sich diesem verwandt erkannt hätten! Wie man einer Masse, die seit fast achtzehn Jahrhunderten keinen Staat gehabt und, in Gruppen zerstreut, durch alle Länder der Erde wohnte, zwar den historischen Sinn absprechen, aber so vielen politischen Sinn zuschreiben kann, daß sie einen „neuen Staat" vorziehe, ist geradezu ein lächerlicher Gedanke. Übrigens ist es durchaus falsch, den Juden den historischen Sinn abzusprechen, ihnen, die mit solcher „Vorliebe" an ihrer Geschichte von Abraham an hingen und in den Erinnerungen an sie lebten. Endlich hatte doch wohl Deutschland mit seiner Geschichte noch mehr gebrochen als Frankreich. In diesem Lande lebte der Gedanke der Staats- und Volkseinheit unerschütterlich fort und keine Revolution vermochte auch nur eine Faser desselben zu durchschneiden. In Deutschland war das alte Deutsche Reich aufgegeben und ohne Sang und Klang zu Grabe getragen worden; das glorreiche römische Kaisertum deutscher Nation war verschwunden, jeder große und kleine deutsche Fürst war souverän, und das loseste Band, der Bundestag, war an die Stelle der Reichseinheit getreten. Dies war ein Bruch mit der deutschen Geschichte, wie er nicht ärger sein konnte, ein Bruch, der erst 1870 geheilt ward und unter welchem die österreichischen Deutschen noch heute schwer zu leiden haben. So ist Treitschkes Behauptung falsch und seine Erklärung setzt sich aus lauter Übertreibungen und Unrichtigkeiten zusammen.

IV.

Wir sind mit den Eigenschaften, welche Treitschke den Juden insinuiert, noch nicht fertig. Besonders hält er sich auch über „den jüdischen Kosmopolitismus" auf, durch welchen sich die Juden „zu den Franzosen hingezogen fühlen" und der nach Treitschke den Beweis „innerer Verwandtschaft" jener mit diesen abgibt. Nun gibt es doch keine Nation, die mehr eingesenkt in und eingebildet auf ihre Nationalität ist, als die Franzosen. Man braucht dies kaum zu erweisen; sind sie es doch, die verhältnismäßig unter allen anderen Nationen am wenigsten reisen und auswandern. Kosmopolitisch sind die Franzosen nur, wenn sie daran denken, ihre Herrschaft über die anderen Völker auszudehnen und ihnen Gesetze vorzuschreiben. Dies ist jedoch im Grunde das Gegenteil des Kosmopolitismus. Aber wie wird uns, wenn wir (S. 449) bei Treitschke lesen: „Der wagende Welt-

bürgersinn unseres Volkes blieb für das deutsche Staatsleben auch jetzt unfruchtbar wie vor Zeiten.“ Er klagt, daß „spätestens in der dritten Generation alle deutschen Einwanderer zu Amerikanern“ wurden, „sie gingen ganz der Sprache, der Sitte, der Volkswirtschaft des Mutterlandes verloren“. Ei, Herr Treitschke, „Weltbürgersinn“ ist doch die vollständigste Übersetzung von „Kosmopolitismus“, und Sie schreiben ihn dem deutschen Volke in so hohem Grade zu, daß Sie ihn als „wagend“ bezeichnen, das heißt doch wohl, der sich auf das weite Meer der Völker und Nationen wagt, ohne vorher zu überlegen, in welche dieser er hineinfallen, mit welcher er sich amalgamieren werde. Der Kosmopolitismus der Juden ist dann bei weitem nie so stark gewesen wie der der Deutschen, denn sie haben in den orientalischen Ländern bis heute noch die spanische, in den slawischen Ländern die deutsche Sprache bewahrt, ihre Sitte, soweit sie mit der Religion zusammenhängt, erhalten, und zu einer besonderen Volkswirtschaft wurden sie leider durch die Gewalt gezwungen. Auf Ihrem Standpunkte mußten Sie also jedenfalls nicht eine „innere Verwandtschaft“ der Juden mit den Franzosen, sondern mit den Deutschen anerkennen. In der Tat stellen die Deutschen sowohl zu den Reisenden, und zwar besonders aus den mittleren Klassen, sowie zu den Auswanderern verhältnismäßig das größte Kontingent. Aber, um der Wahrheit die Ehre zu geben, mit dem Kosmopolitismus der Juden ist es gar nicht weit her.

Wir stehen hier bei einem jener Vorurteile, die auf den Juden lasten. Man setzt bei den Juden Kosmopolitismus voraus, weil sie durch alle Länder zerstreut sind. Nun, das sind die Bekenner des Katholizismus und anderer Religionen auch. Aber die Juden haben keinen Mittelpunkt in irgendeinem Lande, wie die Katholiken in Rom, und jede jüdische Gemeinde, auch die kleinste, ist völlig autonom und sogar sehr eifersüchtig auf ihre Selbständigkeit und Unabhängigkeit. Wo einige Gemeinden in Verbindung stehen, da hat es ihnen der Staat auferlegt.

Allerdings sind sie durch Geschichte und Natur bestimmt, sich zu zerstreuen und in allen Ländern in kleinen Gruppen zu existieren. Seit achtzehn Jahrhunderten sind sie aus ihrem Stammlande hinausgeworfen und verbannt. Was die Römer hierin noch nicht vollbracht, das tat das Mittelalter, welches sie so oft von Land zu Land, von Ort zu Ort jagte. Und auch die Natur hat das Ihrige hierzu getan; denn, wie auch die Anthropologen

anerkannt haben, besitzt kein Stamm in so hohem Grade die Fähigkeit, in allen Klimaten und Zonen zu bestehen und sich fortzupflanzen, wie der jüdische, der ebensogut auf den Eisfeldern Sibiriens, wie in den Tropenländern fortkommt. Aber vielleicht, weil sie zu viel wandern mußten und als Benefiz dafür besitzen die Juden den Trieb, in der ihnen einmal gewordenen Heimat zu verbleiben, sich ihr vollständig zu akkommodieren, sie zu lieben und nur gezwungenermaßen sie zu verlassen. Ein Beweis hierfür liegt darin, daß sie nach den Ländern, wo ihnen volle Freiheit und Gleichberechtigung geworden ist, in so geringem Maße gewandert sind und wandern. In Frankreich, wo sie seit 95 Jahren der unbedingten Freiheit sich erfreuen, wohnen, nachdem Elsaß-Lothringen abgetrennt ist und ohne Algerien, 50000 Juden, in Italien 36000, in Belgien 1500, in Holland, diesem alten Freistaat 60000, in Großbritannien 40000. Dies vergleiche man mit der halben Million in Deutschland, mit den anderthalb Millionen in Österreich-Ungarn, mit der Viertelmillion in Rumänien und den dreieinhalb Millionen in Rußland! Auch nach Amerika wanderten sie in größerer Zahl erst sehr spät ein, als der Auswanderungstrieb in Deutschland und Irland schon recht hoch gestiegen, und doch kommt auch jetzt in Nordamerika erst auf 200 Seelen ein Jude. Wie kann man ihnen da „wagenden Weltbürgersinn", d. h. Kosmopolitismus zuschreiben? ihnen, die mit so starken Banden an das Vaterland, an die Heimat sich gefesselt fühlen, daß selbst die stärkste Verfolgungssucht sie nur in geringer Zahl hinaustreiben kann.

Aber mit viel größerer Entrüstung erheben wir uns gegen den von Treitschke mit wahrer Leichtfertigkeit den Juden insinuierten „Christenhaß". Er flicht ihn überall ein. „Der berechtigte politische Groll der Zeit verfiel in maßlose Übertreibungen, seit der jüdische Christenhaß die Flammen schüren half" (S. 704) oder: „Sie hielten arglos für deutschen Freisinn, was in Wahrheit jüdischer Christenhaß und jüdisches Weltbürgertum war." (S. 705.) Und so noch öfter. Wir erklären entschieden, daß ein solcher „Christenhaß" in den Juden nicht existiert. Wir fordern Herrn Treitschke auf, für das Bestehen desselben Beweise, geschichtliche und aus dem Leben, beizubringen, daß sie ein generelles Bestehen erweisen. Nun, es ist eine psychologische Wahrheit, daß ein mit Haß erfülltes Gemüt in der Seele des Gegenstandes seines Hasses einen gleichen Haß voraussetzt, und zwar um so eher

und um so mehr, je weniger in ihm sein Haß motiviert ist, während eine solche Empfindung bei dem Gegner recht motiviert wäre. Daß Treitschke von Judenhaß erfüllt ist, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Er hat ihn leider hinlänglich mit Druckerschwärze dokumentiert. Und dieser Judenhaß ist in diesem Historiker um so schärfer, je weniger er ihn in ernster und wahrhafter Weise zu motivieren vermag, und je weniger man ihm Nebenabsichten zuschreiben dürfte. Bei der Mehrzahl der antisemitischen Agitatoren sind die persönlichen eigennützigen Absichten und Zwecke, die sie mit ihrem Judenhaß verfolgten, offenkundig geworden und niemand ist darüber noch in Zweifel. Dies kann man aber Treitschke nicht nachsagen, und er ist also aus reinem Fanatismus ein Busenfreund Adolf Wagners und Stöckers geworden, wie sich ja auch bei einem jüngsten Studentenkommers diese drei Elitemänner zusammenfanden. Wie sollte nun ein gegen die Juden so haßerfülltes Gemüt nicht annehmen, daß jene, und zwar ganz generell, „Christenhaß hegten", nachdem sie so viele Jahrhunderte hindurch von den Christen verfolgt worden sind? Und doch müssen wir, in vollem Bewußtsein der Unparteilichkeit, das Bestehen eines solchen Hasses entschieden verneinen. Wir geben zu, daß die Juden stets Opposition gegen die Dogmen des Christentums machten; wir geben auch zu, daß in der neueren Zeit einige — jedoch gewiß nicht zu den besseren gehörende — jüdische Literaten diese Opposition über das rechte Maß hinausgetrieben haben — das ist aber ganz etwas anderes als „Christenhaß!" Immerhin ist die jüdische Polemik gegen das Christentum, namentlich aus früherer Zeit, in Vergleich mit der Behandlung des Judentums von christlicher Seite, ein Zwerg gegen einen Riesen. Doch wollen wir hierauf kein Gewicht legen, denn es war für die Juden stets mit so vieler persönlicher Gefahr, ja auch mit Gefahr für die ganze Glaubensgenossenschaft verbunden, gegen das Christentum zu polemisieren, daß sie es vielleicht schon darum unterließen. Auch wollen wir nicht leugnen, daß in manchem einzelnen Juden eine gehässige Gesinnung entstehen mochte, wenn er dauernder Verfolgung ausgesetzt war und weder die Straßen einer Stadt, noch die Gassen eines Dorfes durchwandern konnte, ohne verspottet und mißhandelt zu werden. Aber weiter können wir keinen Schritt in unseren Zugeständnissen gehen. Ein allgemein in den Juden vorhandener und zu tatsächlichem Handeln anreizender „Christenhaß" ist eine Lüge,

ist eine Erfindung, gerade wie die Brunnenvergiftung, die Hostienentweihung, der rituelle Mord und wie die schönen Dinge heißen, die der Judenhaß erfunden, behauptet und zum Vorwande grausamster Verfolgungen gemacht hat. Da man — allerdings mit Ausnahme des letzteren — diese Dinge nicht mehr gebrauchen kann, führt man einen allgemeinen „Christenhaß" ein, für welchen man freilich in der Gegenwart die Beweise nicht mehr von der Folter herholen kann. Gerade im Gegenteil ist der Jude im allgemeinen äußerst empfänglich für jede Freundlichkeit, die ihm von Christen gewährt wird; ja er ist vielleicht zu sehr geneigt, sich um dieselbe zu bewerben. Der jetzige Jude fühlt sich gedrungen, die Verdienste eines Christen hoch anzuschlagen und anzuerkennen, und wir können behaupten, daß in der jüdischen Literatenwelt gegen die christlichen Genossen lange nicht so viel Neid und Mißgunst herrscht, wie in der christlichen Schriftstellerwelt. Wir deuten dies nur an, da alle unsere Leser, die jüdischen wie die christlichen, wenn sie unparteiisch sind, es sich aus dem wirklichen Leben weiter folgern können. Von Haß ist da überall keine wirkliche Spur, und wenn in den letzten Jahren, da der Antisemitismus so heftig aufflammte, sich in den jüdischen Gemütern mancherlei bittere Empfindungen ansammeln mußten, so gingen diese meist doch nicht tief, und sobald sich einige Ruhe wiederherstellte, wieder vorüber. Hoffen wir deshalb, daß die Insinuationen des Herrn Treitschke ebenso von den Lesern seines Werkes verwunden werden, wie dies mit so vielen ähnlichen Produkten geschehen muß. Für den Geschichtschreiber Treitschke werden sie kein günstiges Zeugnis hinterlassen.

V.

Nachdem Treitschke so den Juden insgesamt eine Reihe häßlicher Eigenschaften zugeschrieben, stürzt er sich mit voller Rüstung auf Börne und Heine und führt mit seinem kritischen Schwerte die furchtbarsten Hiebe auf diese aus. Da beide längst aus dem Leben geschieden, können sie sich nicht verteidigen. Dennoch glauben wir, daß es Herrn Treitschke nicht gelingt, sie zu Boden zu strecken, und sie beide werden auch fernerhin aufrecht auf dem Platze bleiben, den sie in der deutschen Literatur sich erworben. Der Leser des ganzen Kapitels wird sich fragen, hat hier Treitschke ein Hüsteron-Proteron oder ein Proteron-Hüsteron angewendet? Wurden die Juden geschmäht, um den

Boden für den Kampf gegen Börne und Heine zu ebenen, oder wurden Heine und Börne so zusammengehauen, um mit ihrer Niederlage auch die Juden niederzuwerfen? Denn man könnte ja die beiden Heerlager, die Juden und jene beiden Schriftsteller, ganz voneinander getrennt denken, um so mehr, da der anfängliche „Einbruch des Judentums" in die deutsche Literatur zuletzt zu einem „Einbruch Börnes und Heines" wird (S. 714). Schließlich sind es doch nur die schlimmen Eigenschaften jener beiden Autoren, nach der Auffassung Treitschkes, welche er dem gesamten Judentume zuschreibt. Naturgemäß hätte er sie erst aus Börne und Heine ziehen und auf die gesamte Judenschaft werfen sollen. Darin wäre wenigstens eine gewisse Folgerichtigkeit gewesen, und sicherlich war dies auch der ursprüngliche Gedankengang Treitschkes. Dann aber hätte die Frage nahe gelegen: müssen denn die Untugenden jener beiden Schriftsteller gerade Untugenden sein, die der ganzen Judenschaft einwohnen? Dafür wäre ein Beweis erforderlich gewesen, den zu führen Herrn Treitschke schwer gefallen wäre, da er mit dem Schrifttum und dem Leben der Juden so wenig bekannt war. Wenn man aber die Sache umdreht, wenn man vorher auf die Juden die Schmähungen häuft, die man für die beiden Autoren bereit hat, so können diese als Beweis für jene dienen. Es ist dies ein Fechterstückchen. Aber ist man einmal ein Geschichtschreiber von der Art des Herrn Treitschke, so scheut man sich nicht, ein solches anzuwenden. Wir fühlen uns nun durchaus nicht verpflichtet, auf die durch Treitschke an Börne und Heine geübte Kritik näher einzugehen. Wir überlassen dies dem weiteren Verlaufe der deutschen Literaturgeschichte. Jedenfalls müssen sie beide von nicht geringer Bedeutung sein, da selbst ein Treitschke sich bewogen fühlte, ihnen einen so großen Raum in seiner deutschen Geschichte zu gewähren, während er kaum die Hälfte Platz der deutschen Philosophie jener Zeit widmet. Ja, hier und da entschlüpft selbst Treitschke ein Ausdruck, der andeutet, daß eine gerechte Kritik doch noch etwas anderes an diesen Autoren finden wird als er. Seite 710 sagt er: „Börne blieb auf seine Weise noch ein Patriot", und „Börnes Wirksamkeit ging aus den gegebenen Zuständen mit einer gewissen Notwendigkeit hervor." Demnach war er doch ein Patriot und ging aus den gegebenen Zuständen hervor, also nicht bloß aus seinen jüdischen Gelüsten und Eigenschaften. Aber gerade „die gegebenen Zustände" und

die aus ihnen erfließenden Motive und Zwecke ließ Treitschke in seiner Beurteilung ganz aus den Augen. Ebenso sagt er (S. 713) von Heine, er sei ein Deutscher, weit mehr als sein Frankfurter Stammgenosse gewesen. „In den Stunden, da er ein Dichter war, empfand er ganz deutsch. Deutsches Gemüt sprach aus der kleinen Zahl seiner wirklich erlebten Liebesgedichte, aus seinen Frühlingsliedern, auch aus dem Liede vom Fichtenbaum und der Palme, das für die Wandersehnsucht der Germanen sinnige Worte fand.“ Ähnliches sagt er von Heines Loreley und findet zuletzt, daß sich „in ihm der Rheinländer verriet“, so daß er doch „eine Heimat hatte“; „auch er liebte Deutschland auf seine Weise, ebenso aufrichtig wie Börne und mit feinerem Verständnis“. Das sind Zugeständnisse, welche in dem Munde unparteiischer Beurteiler noch eine ganz andere Gestalt annehmen werden. Es liegt uns eben ein Beispiel vor, das wir an dieser Stelle wiedergeben möchten. Im Feuilleton der „Frankfurter Zeitung“ vom 13. Januar gibt Gustav Karpeles einen Artikel über „Heine in England“. Er bespricht hier unter anderem das Werk des Londoner Professors Dr. C. A. Buchheim, das eine Sammlung aus Heines prosaischen Schriften in englischer Übersetzung enthält und ein Life of Heine voranschickt, das, nach Karpeles, eine wahrheitsgetreue und durchaus objektive Schilderung von Heines Leben und Schriften bringt, die auf eingehenden Quellenstudien beruht. Hier heißt es: „Als Mensch hatte Heine viele angenehme und ausgezeichnete Eigenschaften. Er liebte sein Vaterland mit wahrem patriotischem Gefühl, wie aus vielen seiner Gedichte, aus unzähligen Stellen seiner Briefe und Werke zu ersehen ist. Das Gefühl, daß er gezwungen war, im Exil zu leben, verließ ihn nicht in Frankreich, obwohl er dort im sozialen Leben viel ihm Verwandtes vorfand. Für einen Dichter, wie Heine, war die Luft der Heimat eine unbedingte Notwendigkeit, und wenn er doch in Frankreich zu leben liebte, so kommt dies daher, weil er dort gut aufgenommen wurde und das Leben eines freien Menschen führen konnte, während er in Deutschland aller Wahrscheinlichkeit nach hätte im Gefängnis schmachten und unter beständiger Polizeiaufsicht stehen müssen. Aber er hatte eine höhere Meinung von dem deutschen Geiste und dem deutschen Schaffen, wie von dem französischen. Die deutsche und auch die englische Poesie stand höher in seiner Achtung als die französische, und ebenso hielt er die Franzosen für unfähig, echte Poesie zu würdigen.

Und wenn er auch die Deutschen stets wegen ihrer lauen Erfüllung sozialer und politischer Aufgaben schalt, so war das doch nur wie ein wohlwollendes Urteil, das wir über einen Freund, den wir gern vollkommen sehen möchten, aussprechen. Die Ehre seines Vaterlandes lag ihm in Wirklichkeit so am Herzen, daß er sich in der Tat einmal mit einem Franzosen duelliert hat, weil derselbe sich schmähende Äußerungen über Deutschland erlaubt hatte. Wir haben gesehen, daß er zahlreiche Beweise physischen und nicht selten auch moralischen Mutes gegeben hat, welche ganz gewiß sehr ehrenvolle Züge im Charakter eines Mannes sind. Treue Freundschaft erwiderte er ehrlich, und ein Dürftiger, ein Notleidender fand stets an ihm einen großherzigen Helfer! Er war sehr feinfühlig und stets bereit, das Unrecht, welches man ihm oder anderen zugefügt, zu empfinden; ein reizbares Temperament ließ dann Worte sagen, die er später bereute. Es scheint überhaupt ein charakteristischer Zug in Heines Familie gewesen zu sein, wie er selbst in einem Briefe an den Onkel dies hervorhebt. Heine war sehr pünktlich in der Erfüllung seiner Pflichten, und obwohl er in den Ausgaben extravagant gewesen sein mag, führte er doch ein ernstes und mäßiges Leben — er rauchte nicht einmal — und seine größte Sorge war immer, die Schulden zu bezahlen. Wir müssen hier noch besonders hervorheben, obwohl es kaum nötig scheint, daß er wahrhaftig und geradsinnig war, weil er unfähig war, den Ausdruck seiner Überzeugung zu verbergen, auch wenn dieselbe feindselig gewesen und die Äußerung derselben ihn so gut wie andere berührte."

Auch wir sind keine unbedingten Lobredner Heines, und unsere Leser aus früherer Zeit wissen, daß er uns in nicht wenigen Punkten antipathisch war. Aber einer so parteiischen und ungerechten Zerstückelung, wie sie Treitschke sich gestattet, und dem Bestreben des letzteren, alle Unarten des „verzogenen Kindes der Musen" allein hervorzuheben und auf die Juden insgesamt zu wälzen, müssen wir entschieden entgegentreten. Hierbei mögen wir noch folgende Betrachtung hinzufügen. Börne und Heine haben der väterlichen Religion und der Stammesgenossenschaft den Rücken zugewendet, und zwar nicht aus religiöser Überzeugung, sondern aus äußeren Gründen, doch beide ohne reellen Erfolg. Gerade hierdurch haben sie erwiesen, daß sie, obschon von Juden abstammend, in ihrem innersten Wesen keine Juden waren. Wir betrachten einen solchen Schritt nicht als bloße äußere

Trennung, sondern auch aus der inneren Natur hervorgehend. Die Treue, die Festigkeit, die Charakterstärke und Charakterwürde, welche die Juden, mit so geringen Ausnahmen, durch so viele Jahrhunderte in der Anhänglichkeit und Selbstaufopferung erhärteten, muß aus dem inneren Wesen dieses Stammes hervorgegangen, muß in der Natur dieser Volksseele ein wesentliches Element sein, und wenn zwei Männer wie Börne und Heine, ohne von einer anderen religiösen Überzeugung getrieben zu sein, also bloß aus Hoffnung auf Erfolg, aus dem Wunsche, in die Kreise der Majorität aufgenommen zu werden, von ihrer Religion und Genossenschaft abfallen, so beweisen sie eben, daß sie von jenem bedeutenden, ja erhabenen Charakterzuge ihres Stammes nichts besaßen, daß sie also sehr verschieden geartet waren, abweichend von ihren Stammesgenossen. Dies ist es auch, was wir Juden gegen solche, die sich nicht aus religiöser Überzeugung taufen lassen, empfinden: nicht sowohl religiösen Fanatismus als vielmehr das Bewußtsein, diese Leute sind anders als wir, sie haben einen ganz anderen Charakter, sie sind verschieden von uns, sie gehören in ihrem Wesen uns nicht an. Sterben doch an jedem Baume einzelne Reiser ab und fallen auf den Boden. Diese können noch immer recht tüchtiges Material für ein Herdfeuer abgeben, aber vom Leben jenes Baumes haben sie nichts mehr. Um so weniger können wir Treitschke zugeben, daß, was er an jenen beiden Autoren Fehlerhaftes und Schädliches zu finden glaubt, zu einer Eigenschaft der gesamten Judenheit zurecht knete. Hat er, wie wir meinen, Börne und Heine in der unbilligsten Weise und vom einseitigsten Parteistandpunkt aus beurteilt, so hat er sich noch unbilliger und noch parteiischer gegen die Juden vergangen.

Zum Schlusse haben wir uns noch zu verwahren. Man hat unsere Kritik des fünften Bandes von Mommsens Römischer Geschichte „parteiisch“ genannt und wird dies von der vorliegenden Besprechung ebenfalls sagen. Aber mit großem Unrecht. Dem Zwecke dieser Zeitung gemäß beschränken wir uns in unseren Referaten und Rezensionen auf diejenigen Kapitel umfassender Werke, welche der Darstellung geschichtlicher oder gegenwärtiger Verhältnisse der Juden gewidmet sind. Es ist also keine Parteilichkeit, sondern nur Beschränkung auf die dieses Blatt berührenden Gegenstände. Innerhalb dieses Gesichtskreises befleißigen wir uns aufrichtig der Unparteilichkeit und haben unseren Glaubensgenossen

niemals verdiente Vorwürfe erspart. Leider begegnen wir jedoch in der heutigen Literatur so vielen Ungerechtigkeiten, so vielen Angriffen, Vorurteilen und Gehässigkeiten gegen die Juden, daß wir jenes kritischen Amtes zu unserem Bedauern, ja zu unserem Schmerze, immerfort zu pflegen gezwungen sind. Selbstverständlich haben wir bei solchen umfassenden Werken in ihnen uns nach dem leitenden Grundgedanken umzusehen, weil wir aus ihm auch die eventuelle Behandlung der Juden zu erklären vermögen und diese durch jenen die rechte Beleuchtung erhält. Wir fanden ihn bei Mommsen in dem „römischen Staatsgedanken", den er in der römischen Cäsarenwirtschaft findet, dem er mit aller Liebe huldigt, so daß er diejenigen Völkerschaften, welche um ihrer Freiheit und Unabhängigkeit willen sich den römischen Cäsaren entgegenstellten, mit feindlichen Augen ansieht, als Empörer und Räuber, mit der Sünde gegen den Heiligen Geist der römischen Kultur behaftet. In solchem Spiegel sieht Mommsen auch die Juden an und verurteilt sie um ihrer heroischen Anstrengungen willen, sich vom römischen Joche zu befreien. Treitschke nun hat sich auf den Standpunkt der nationalen Reaktion gestellt und be- und verurteilt alle Erscheinungen der letzten sieben Jahrzehnte vom extrem nationalen und antiliberalen Standpunkte. Da er auch anderweitig feindselig gegen die Juden gestimmt ist, so macht er sie, wo er ihnen begegnet, zum bereiten Gegenstande seiner fanatischen Stöße und Hiebe, und diese sind es, die wir ihm zurückgeben müssen. In Wahrheit hat eine innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit sich haltende Verteidigung in den Augen billig Denkender noch niemals für Parteilichkeit und Parteileidenschaft gegolten.

V. Letzter Aufsatz Ludwig Philippsons.

Wer ist der Richter?

Wer ist der Richter? — Wenn wir auf der einen Seite die unaufhörlichen Angriffe, Beschuldigungen und Anklagen gegen uns Juden erwägen, wenn wir nicht bloß unsere Gegenwart mit Tadel und Vorwürfen überhäuft, sondern auch unsere ganze Vergangenheit bis in das graueste Altertum verfolgt sehen, um aus dem kleinsten Umstande einen Anklageakt herauszuschmieden; wenn die Reihe unserer Ankläger und Verleumder vom Alexandriner Apion an bis zur Gegenwart sich immerfort vergrößert und durch ihre Bemühungen die tatsächliche Zurücksetzung und Mißachtung nicht aufhören will — wenn wir anderseits nicht ermüden, diese Angriffe abzuwehren, diese Beschuldigungen zu widerlegen, unsere Schuldlosigkeit zu behaupten — so drängt sich wohl die Frage auf: wer soll denn in dieser tiefgehenden Differenz der Richter sein? Von woher soll ein unparteiisches und billiges Verdikt erfolgen? Die Antwort lautet: die Weltgeschichte soll Richter sein, denn die Weltgeschichte ist das Weltgericht, d. h. in ihr bekundet sich das göttliche Gericht, das sich über die Völker und über alle einzelnen erstreckt, welche eine geschichtliche Bedeutung erlangt haben. Und fürwahr, dieses Gericht hat bereits sein Urteil gefällt und zwar durch drei unwiderlegbare Aussprüche. Welche sind diese? Zuerst daß dieses Hebräertum mit dem Hellenismus die beiden Wurzeln bildet, aus welchen die Zivilisation der Völker hervorsprossen, die beiden Nahrungsquellen, aus welchen die Völker ihre Geistes- und Herzensbildung, ihre geistige Lebenskraft zogen und ziehen. Diese beiden, der Hebraismus und Hellenismus, dienten zu Erziehungs- und Bildungsmitteln, legten das rechte Wort auf die Lippen, gaben die besten Formen für das gesellschaftliche Leben, tränkten die Nationen mit ihrem Geiste. Dies ist gewiß ein unwiderlegliches Zeugnis der Geschichte und spricht für jene beiden Geistesrichtungen ein entscheidendes Urteil. Sehen wir etwas genauer zu, so war es der Hebraismus,

welcher selbst in jenen dunkeln Jahrhunderten, da der Hellenismus die Völker noch im Stiche ließ, die Führer- und Erzieherrolle allein übernommen hatte. Der Hellenismus war in seinem eigenen Volke erloschen, und selbst die letzten Bestände desselben, die philosophischen und rhetorischen Schulen in Athen, verschwanden im vierten Jahrhundert, nachdem sie seit längerer Zeit schon kaum noch eine merkbare Wirkung geübt[1]). Aus dem Hebraismus aber waren unmittelbar die Religionen und Kirchen entstanden, welche im Abend-, wie im Morgenlande die barbarischen Völker, welche sich in gewaltigen Strömen über die Länder ergossen, überwanden und ihren Geist an sich fesselten; die heiligen Bücher Israels bildeten die Ackerkrume, aus welcher eine neue Pflanzung erwuchs; ihre Institutionen wurden übernommen, ihre Gesetze bildeten den Stock der neuen gesellschaftlichen Ordnung; ihre Worte klangen von allen Lippen in Lehre und Kultus. So entwickelten sich die Völker zu neuem geistigen Leben, bis vom 14. Jahrhundert an der Hellenismus in die geistige Atmosphäre wieder eintrat und den Fortschritt der Zivilisation in umfassender Weise förderte. — Aber ein zweites Verdikt sprach die Weltgeschichte aus, indem sie dem jüdischen Stamme einen ununterbrochenen Bestand verlieh, der in den Augen so vieler wunderbar erscheint. Ohne eine Heimat, ohne einen geographischen Mittelpunkt, ohne staatliche Organisation, ja auch ohne geistliches Zentrum, ohne andere Verbindung als ihr schriftliches Gesetz und ihr in das Herz eingeschriebene Bekenntnis, haben sich diese Juden, in kleine Gruppen zerstreut, unter den wechselvollen, jedoch stets traurigen Verhältnissen, unter unaufhörlichen Angriffen und Verfolgungen in ihrem ganzen Stammesumfang erhalten, und sich stets, sobald ihre Lage eine günstigere ward, mit verjüngter Kraft aufgerichtet und zu Leistungen auf allen Gebieten des Lebens befähigt erwiesen. Gewiß, was tot ist, kann nicht leben, kann nicht bestehen, was abgestorben ist, muß zerbröckeln, was verkümmert ist, kann sich nicht verjüngen und kann nichts leisten und schaffen. — Endlich das dritte Verdikt der Weltgeschichte besteht in dem von ihr erwiesenen Spruche, daß das Schicksal des jüdischen Stammes sich stets mit dem Grade identifiziert, welchen Recht und Humanität in einem Zeitalter und in einem

---

[1]) S. Gregorovius, Geschichte Athens im Mittelalter. (Stuttgart 1889.) Band I an vielen Stellen.

Volke eingenommen haben und einnehmen. Wo Recht und Humanität tief daniederlagen, stieß der jüdische Stamm stets auf Druck und Verfolgung; sobald Recht und Humanität ihre Flamme entzündeten, ihre Macht entfalteten, zu einer gewissen Herrschaft gelangten, lichtete sich auch der Horizont um den jüdischen Stamm, ward ihm Erleichterung und Duldung, lösten sich mehr oder weniger die ihm angelegten Fesseln, und gewährte man ihm zuerst auch nur Sicherheit des Lebens und des Eigentums, so fühlte man sich doch gedrungen, nach und nach eine Schranke nach der anderen niederzulegen, bis man ihn in Staat und Nation aufnahm. Verfolgt man die Geschichte der Juden seit ihrer Zerstreuung bis zur Jetztzeit, so erweist sich die Wahrheit dieses Satzes in allen Tatsachen, in allen Vorkommnissen, und überblickt man die gegenwärtigen Zustände, blickt man nach Osten und Westen, so wird man überall dasselbe wahrnehmen. Man hat dies so sehr erkannt, daß nicht wenige die Behandlung der Juden als einen Prüfstein für den Grad des Rechtes und der Humanität, der in einem Staate vorhanden ist, ansehen. —

Die Weltgeschichte hat ihren Richterspruch gefällt. Sie stützt ihr entscheidendes Erkenntnis auf jene drei Gründe: ein Stamm, dessen geistiges Produkt zu einer Hauptbasis aller Zivilisation geworden, und der dieses durch alle Zeiten und in allen Lagen aufrecht gehalten und ihm treu geblieben; ein Stamm, der durch mehr als drei Jahrtausende seine Lebenskraft sich bewahrt und immer wieder verjüngt hat; ein Stamm, dessen Geschick stets mit der Entfaltung des Rechts und der Humanität aufs engste verbunden und verquickt ist — ein solcher Stamm ist gerechtfertigt, das Recht steht ihm zur Seite, er ist notwendig, segensreich. So mögen unsere Feinde und Gegner weiter schmähen und anklagen, wühlen und hetzen, alte Märchen aus dem Staube auflesen, neue erdichten: diese Sentenz der Weltgeschichte, in welcher sich göttliches und menschliches Recht vereinigen, hält, was auch fernerhin geschehe, über uns seinen schützenden und leuchtenden Schild!

Anhang.

Prof. Dr. Hermann Cohen
an der Universität Marburg

Über die Bedeutung einer philosophischen Jugendschrift Ludwig Philippsons.

Über die Bedeutung des Buches zur Geschichte der physiologischen Anthropologie in der griechischen Philosophie.[1])

Die Hundertjahrfeier für Ludwig Philippson begeht nicht nur die deutsche Judenheit, sondern auch die Judenheit aller Länder des Erdballs; und nicht nur die jüdische Wissenschaft und der ihre Bedeutung erkennende Jude, sondern schlechthin jeder Jude von allgemeiner Bildung und allgemeinen Kulturinteressen. Der Name Ludwig Philippson war mehr als ein halbes Jahrhundert wohl der populärste von denen aller jüdischen Gelehrten; wie sollte er nicht im Gedächtnis aller derer lebendig geblieben sein, denen die Sache des Judentums in verschiedenem Eifer zwar, doch immerhin als eine Herzensangelegenheit gilt. Vom zweiten Drittel des vorigen Jahrhunderts ab konnte keine Bewegung, kein Ereignis, keine Sorge und keine Hoffnung, weder von außen noch von innen heraus das Judentum berühren, ohne daß man überall zuerst auf eine Kundgebung von diesem Manne gewartet hätte. Und man hat niemals vergeblich gewartet. Sein Wort stellte sich immer ohne Verzug ein, und es war immer mannhaft, mutig, klar und unzweideutig. Und es war zugleich praktisch im besten Sinne des Wortes. Denn nicht etwa Opportunität war der Leitgedanke seiner Praxis, sondern vielmehr immer ein geschichtlicher Zusammenhang von Praxis und Theorie. Und dieser Zusammenhang war durchgängig und allgemein; wie er denn auch unter dem Banner des Begriffes „allgemein" seine Zeitung begründete und über fünfzig Jahre lang, bis zu seinem Tode, fortführte. Er setzte die Fragen der Praxis immer in einen doppelten Zusammenhang mit der Theorie: erstlich nämlich mit der religiösen Theorie des Judentums, deren Einheit er festhielt und

---

[1]) *ὕλη ἀνθρωπίνη.* Scripsit et edidit Ludovicus Philippson. Berolini 1831.

hochhielt, sodann aber auch mit der allgemeinen Theorie der Kultur, und in Sonderheit mit der Geschichte und Politik. So wurde er in einem idealen Sinne, das darf man wohl sagen, der Publizist des Judentums.

Es liegt nun aber ein gewisses Verhängnis über dem persönlichen Andenken eines Publizisten. Seine Wirksamkeit liegt auf der schmalen Grenzlinie von Wissenschaft und Politik. Und je breiter und eingreifender seine Wirksamkeit nach der politischen Seite wird, desto leichter verblaßt sein wissenschaftliches Verdienst; und zum Schaden auch der Sache verdunkelt sich alsdann der Anteil, den die wissenschaftliche Arbeit des Forschers an den Erfolgen des Politikers und des populären Schriftstellers, wie man den Publizisten zu nennen pflegt, haben dürfte und bei jedem großen Gelingen haben muß. Und so entgeht selten ein großer Schriftsteller, der für die allgemeine Bildung auf allen Gebieten eintritt, dem tragischen Schicksal, daß das gelehrte Fundament seiner Persönlichkeit verkleinert wird, und dies um so mehr, je mehr sein Ruhm als eines Wohltäters, selbst eines begnadeten Förderers der allgemeinen Bildung und Gesittung sich befestigt und sich ausbreitet.

Zu den Pflichten einer Jahrhundertfeier möchte es daher wohl gehören, daß man Ungerechtigkeiten solcher Art, die Gewohnheitsrechte der historischen Dankbarkeit geworden zu sein scheinen, tunlichst gut zu machen suche. Wie schon angedeutet, wird dadurch auch der Beruf der Publizistik nicht nur in Ehren gehalten, sondern auch in Pflicht genommen. Wer aber nach solcher Wirksamkeit eine Hundertjahrfeier verdient, dem ist man es auch schuldig, daß in Erinnerung gebracht und ins Licht gestellt werde, was der Mann als Forscher geleistet hat. Vielleicht dürfte auch die Säkularbetrachtung darüber sich hervorwagen: was alles er als Forscher hätte leisten und welche Lorbeeren er hätte ernten können, wenn er sich nicht mit seiner wissenschaftlichen Begabung, Erziehung und Bewährung berufen gefühlt hätte, im großen Stile der Publizist des modernen Judentums zu werden.

Von solchem Gefühle bewegt, konnte ich der Versuchung nicht widerstehen, in dem Momente, als ich in einer Ausschußsitzung der „Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums“ von dem Plane Kenntnis erhielt, daß über Ludwig Philippsons Arbeiten populäre Aufsätze erscheinen sollten, unbedenklich mich mit dem Anerbieten zu melden, über seine Doktor-

dissertation, die ich als eine wertvolle Leistung schätzen gelernt hatte, meinerseits den Bericht zu versuchen. Zu den allgemeinen Erwägungen dankbarer Pietät für einen Lehrer des Judentums von historischer Wirksamkeit war für mich noch bestimmend der Gedanke an den großen Sohn meines anhaltischen Heimatlandes, und die lebhafte Erinnerung an die Verehrung, in der ich für den universellen Sachwalter des Judentums von meiner Jugend ab aufwuchs.

Als Philippson an seine Dissertation ging, hatte er bereits für eine Bearbeitung der philologischen Preisaufgabe bei der philosophischen Fakultät der Berliner Universität über den Humanisten Laurentius Valla den Preis erlangt. In der Biographie von Kayserling ist ergötzlich zu lesen[1]), welche Umstände der Rendant bei der Auszahlung des Preises machte, als er gewahr wurde, daß der Preisträger ein Jude war, — und weniger ergötzlich übrigens auch, welche Folgen dies für das fernere Ausschreiben der Fakultät hatte.

Aber nicht allein gründliche Studien der Philologie und der Geschichte der alten Philosophie beschäftigten ihn und waren für seine Dissertation notwendige Vorbedingungen: zugleich auch betrieb er eingehende Studien in Anatomie und Physiologie, mit denen zugleich die physikalischen Fragen in Verbindung treten mußten. Wie persönliche Verhältnisse gewöhnlich, als äußere Anlässe, innere Zusammenhänge vermitteln, so hat sicherlich der ältere Bruder Phöbus, der in Halle Medizin studierte, während Ludwig dort das Gymnasium besuchte, zu den medizinischen Studien die Anregung gegeben. Auch mit dem Professor Kurt Sprengel, dem Geschichtschreiber der Medizin, hatte er ihn wohl bekannt gemacht, so daß der fünfzehnjährige Ludwig schon seine metrische Übersetzung der zwölf kleinen Propheten dem berühmten Professor übergeben durfte. Aber dieser Bruder selbst war ja nicht nur Mediziner, sondern ein enzyklopädischer Kopf, der ebenso wie der jüngere Bruder mit dem Fachgelehrten und dem Berufsarzte den jüdischen Gelehrten und auch den Dichter in sich vereinigte. Kayserling berichtet auch, daß Ludwig bei dem Mediziner Lichtenstein, dem Physiologen Rudolphi und dem Physiker Erman gehört habe. Auch über einen Besuch bei Erman wird berichtet, der zum mindesten sein starkes sach-

[1]) M. Kayserling, Ludwig Philippson. Eine Biographie. 1898. Vgl. S. 25 ff.

liches Interesse an den Lehren erweist, die er in philologischer Arbeit zu erforschen hatte.

So über die Vorstudien vorbereitet, treten wir an die Schrift heran, die seinen Ruhm als Gelehrter, als Forscher auf einem schwierigen, von nur wenigen betretenen Pfade begründen sollte: deren Würdigung wir uns hier vorgesetzt haben.

Der komplizierte Stoff der in diesem Buche behandelten Probleme setzt jedoch der zu versuchenden Würdigung enge Schranken. Denn das Problem hat einen weiten Umfang: es gehört gleicherweise der Geschichte der griechischen Anatomie und Physiologie, wie der der griechischen Philosophie an. Wir werden uns daher darauf beschränken müssen, einerseits den allgemeinen Wert des Problems, anderseits aber den methodischen Wert, der hier geleisteten Forschungsarbeit zu kennzeichnen. Wir müssen indessen dem Versuche entsagen, den Wert dieser Untersuchung in allen Einzelheiten auszuschöpfen.

Der erste Teil der lateinisch geschriebenen Schrift mit dem griechischen Titel *ὕλη ἀνθρωπίνη* „De internarum humani corporis partium cognitione Aristotelis cum Platonis sententiis comparata" enthält eine Vergleichung der Ansichten von Platon und Aristoteles über die inneren Teile des menschlichen Körpers. Es wird gehandelt zuerst über die Teile des Körpers überhaupt, nämlich in bezug auf ihre physikalischen und chemischen Grundlagen, sodann über die einzelnen Organe und ihre Funktionen, indem überall die Anatomie mit der Physiologie verbunden wird. Und in allen diesen Fragen wird zuerst die Ansicht des Aristoteles quellenmäßig dargestellt, in „Additamenten" die Platons hinzugefügt, beide Lehren miteinander verglichen und auch schon mit der späteren griechischen Forschung in Verbindung betrachtet.

Als erstes Kapitel aber steht dieser ganzen Untersuchung eine philologische Einleitung voran: über die Ordnung der naturhistorischen Schriften des Aristoteles. In der Rezension, welche ein kompetenter Fachmann, Prof. Christoph Petersen in Hamburg, dieser Schrift in Jahns „Jahrbüchern für Philologie und Pädagogik" gewidmet hat[1]), wird bezeugt, daß Trendelenburg in seinem Kommentar zu de anima die hier aufgestellte Reihenfolge der Aristotelischen Schriften bestätigt und angenommen

[1]) Band X, 1834. S. 99—109.

habe. So wird schon in einer Hauptfrage der philologische Wert der Untersuchung anerkannt. Und mit dem philologischen Verdienste verbindet sich nun das noch größere an der sachlichen Aufhellung des schwierigen und komplizierten anatomisch-physiologischen Stoffes.

Das zweite Kapitel „de corporis partium in totum" behandelt die physikalisch-chemischen Grundlagen.

Das dritte Kapitel aber geht über zum Gehirn, und hier ist von allgemeinerem Interesse der Nachweis, daß nach Aristoteles das Gehirn weder der Sitz der Seele sei, noch überhaupt mit den Sinnesorganen und demzufolge mit den Gegenständen der sinnlichen Wahrnehmung Zusammenhang habe. Schon der Scholiast hatte hierin einen Gegensatz zu Platon erkannt, und unser Autor begründet das Urteil über diesen Rückschritt des Aristoteles durch Platonische Anführungen.

Eine neue Eigentümlichkeit dieser Schrift ist im Zusammenhange hiermit hervorzuheben. Der Autor begnügt sich bei solchen Anführungen nicht mit der Feststellung des Textes, noch auch mit der sachlichen Beleuchtung der ermittelten Ansichten gemäß dem Stande der modernen Forschung: wie diese naturwissenschaftlichen Ansichten von Philosophen ausgehen, hält er es für seine Aufgabe, sie nicht ohne Rücksicht auf die philosophischen Grundlehren dieser Männer zu betrachten. Daher erhebt er sich nicht nur zu dem Urteil über einen Rückschritt des Aristoteles bei der Ansicht vom Gehirn, sondern er wird zugleich zu der philosophischen Frage geführt: über das Verhältnis des Aristoteles zu Platon mit Bezug auf die Grundlagen und Grundtendenzen ihrer Philosophie.

Und da wir sehen werden, daß nicht allein diese beiden Philosophen, sondern viele andere vor und nach ihnen in diese Forschung hereingezogen werden, so werden wir zu beachten haben, daß auch in der rein philosophischen Charakteristik sein Interesse ein lebendiges und sein Verständnis ein gesundes, rationelles, von dem geschichtlichen Fortschritt der Wissenschaft geleitetes, und demzufolge auch sein Urteil allermeist ein sicheres und zuverlässiges ist.

Das vierte Kapitel handelt vom Rückenmark. Plato hatte dieses schon als eine Fortsetzung des Gehirns erkannt. Aristoteles erkennt zwar die Verbindung an, aber keine Gemeinschaft, welche den Sitz der Seele im Gehirn zur Bedingung haben müßte. In-

dessen unterscheidet er bereits zwischen dem Rückenmark und dem Mark der Knochen.

Das fünfte Kapitel handelt von den Nerven, den Sehnen und den Fibern. Hier ist der Satz übergeschrieben: Aristoteles nequaquam cognovit nervos. Galen hatte den Irrtum eingeführt, daß Aristoteles der Entdecker der Nerven sei. *νεῦρα* sind aber nicht Nerven, sondern Bänder, Sehnen, selbst Muskeln. Lewes in seiner Analyse der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles sagt in diesem Zusammenhange: „Siehe hierüber das Entscheidende in Philippsons *ὕ. ἀ.* p. 12[1]).

Nach den Nerven werden die Zugänge zum Gehirn (*πόροι τοῦ ἐγκεφάλου*) erörtert. Auch hier lassen wir Lewes sprechen: „Ich bin daher geneigt, der Ansicht Philippsons zu folgen, daß *πόροι* niemals Organe bezeichnete, welche den Nerven gleichwertig waren, sondern einfach Gehirngänge." Auch Petersen erkennt den Wert dieser Nachweisung an: „Der geehrte Verfasser sucht gegen die herrschende Ansicht, die auch an Hecker einen Verteidiger gefunden hat, zu beweisen" usw. Auch gegen Sprengel richtet sich hierbei unser Autor. Und ferner verfolgt er in ausgebreiteter Forschung die positive Frage nach dem Entdecker der Nerven, als den er Alkmäon nachweist, und in genauerer Begründung der Entdeckung den Erasistratus. Erst später also habe sich die Bedeutung der *νεῦρα*, als Nerven, von der früheren der Bänder geschieden.

Es folgt das sechste Kapitel vom Herzen. Auf Grund der Interpolation einer Aristotelischen Stelle, durch welche die Ansicht Sprengels widerlegt wird, daß Aristoteles drei Herzkammern angenommen habe, wird das Herz als Sitz der Wärme und der Seele, und als die Werkstatt für die Bereitung des Blutes nachgewiesen. Es folgt das Additament über Platon, dem Galen wiederum gegen Aristoteles den Vorzug gibt, wie gegen alle diejenigen, welche dem Herzen die Seelenkräfte zuerteilen.

Das siebente Kapitel, von den Adern, zeigt, wie Aristoteles die Platonische Lehre, daß die Adern vom Herzen ausgehen, weiterbildet, und daraufhin zuerst die Aorta von der Hohlvene unterschieden habe. Es wird darauf der Lauf der Venen im oberen und unteren Teile des Körpers unterschieden, und wiederum mit der Platonischen Lehre abgeschlossen.

---

[1]) Aristoteles, Übrs. von Carus, 1865. S. 170.

Das achte Kapitel, vom Blute, handelt von der Verdauung und den Verdauungsorganen. Hier erfährt der wichtige Begriff des Ventrikels (*κοιλία*) eine genaue Untersuchung, die auf Hippokrates und Galen erstreckt wird.

Das neunte Kapitel handelt vom Atemholen und den Respirationswerkzeugen. Petersen rühmt hier „die uns überzeugend scheinende Beweisführung . . ., daß das dem Aristoteles zugeschriebene Buch *περὶ πνεύματος* nicht von ihm herrühre, sondern stoischen Ursprungs sei". Auch eine andere Schrift, *εἰσαγωγὴ ἀνατομική*, werde als eine spätere Kompilation nachgewiesen. Auch Platon zugeschriebene Ansichten über Pulsadern und über die Lunge werden berichtigt. Jürgen Bona Meyer sagt in seinem Buche über „Aristoteles' Tierkunde": „Frantzius glaubt, Aristoteles lasse die Luftröhre in das Herz eingehen; Philippson bemerkt gewiß richtiger, daß Aristoteles das Pneuma vermittelst Adergängen aus den Lungen ins Herz kommen läßt"[1]). Mit der Stimme schließt dieses Kapitel ab.

Das zehnte Kapitel handelt von den Genitalien und dem Fötus.

Das elfte Kapitel bringt den Abschluß dieser Untersuchung mit einer Vergleichung von Platon und Aristoteles in bezug auf ihren wissenschaftlichen und philosophischen Charakter überhaupt. Auf die von ihm erwiesene Tatsache gestützt, daß die Ansicht Platons vom Gehirn und dem Rückenmark mit der modernen Lehre übereinstimme, für welche Theorie Plato „wahrlich die höchste Bewunderung errege", weist er nunmehr hin auf seinen geschichtlichen Einfluß, zunächst auf die Alexandriner, die Platons Schriften „mehr ausgespürt (indagasse) haben als die des Aristoteles". Und nun fragt er, wie die Abweichung des Aristoteles von seinem Lehrer zu erklären sei.

Diese Frage dringt auf den Mittelpunkt der gesamten Philosophie und ihrer Geschichte hin. Es ist aber sehr interessant, wie der junge Autor aus der Gründlichkeit seiner Spezialforschung heraus zu einem innerlichen Urteil, als Antwort auf diese Grundfrage, kommt. Er sagt, Plato habe, die menschliche Seele betrachtend, ihre Idee (Species) in den Körper verteilt (dispositam) aufzeigen wollen; Aristoteles dagegen habe „die Beschaffenheit des menschlichen Körpers für sich erforscht, nicht entgegen-

[1]) a. a. O. 1855. S. 438.

gehend der Seele im Kreislauf des lebendigen Körpers“ (corporis humani conditionem per se exquisivit, animae in corporis vitalis gyro percurrendo nequaquam obvius)[1]). Plato hat seine drei Fakultäten der Seele nicht vom Leben abgetrennt. Aristoteles, wie er keine Verbindung zwischen der Seele und dem Gehirn und Rückenmark annahm, mußte daher ein „anderes Prinzip des lebendigen Körpers eruieren“. Der Autor wird darum nicht ungerecht gegen Aristoteles, dessen Verdienste für die Anatomie nicht bestritten werden; aber der Unterschied der beiden methodischen Gegner ist in der Tat hier im Mittelpunkte ihres gesamten Denkens getroffen: er liegt in der Bestimmung des Verhältnisses von Seele und Leib. Bei Platon besteht dieses Verhältnis in der Verbindung, bei Aristoteles, obwohl der empirische Schein dagegen spricht, in der Trennung.

Das ist für alle Fragen der letzte Sinn jener weltgeschichtlichen Differenz. Das Prinzip der Seele wird nicht dazu von Platon angenommen und ausgesponnen, auf daß sie, getrennt vom Körper, ihres Daseins walte, sondern sie wird dazu von neuem erdacht, daß sie den Körper selbst, im ganzen wie im einzelnen, einheitlich durchdringe.

Ebenso hat die Idee überhaupt keine andere Bedeutung für die Dinge der Wirklichkeit. Nicht abgetrennt von ihnen hat sie Sinn und Bedeutung, sondern darin allein empfängt sie ihren Grund und ihr Recht: daß sie, und nur sie, den Dingen die Wirklichkeit verleihe und verbürge, welche diese an sich nicht hätten.

Durch die Formulierung: „Plato enim, animam humanam considerans, ejus speciem in corpus dispositam ostendere voluit: Aristoteles contra corporis humani conditionem per se exquisivit“ hat unser Autor einen tiefen Blick in das innerste Wesen des Platonischen, wie des Aristotelischen, Denkens getan, und er hat daher die Frage, die er gestellt hat, in richtigem Ansatz beantwortet.

Der erste Teil des Buches schließt in der durch diese fundamentale Charakteristik gehobenen Stimmung mit einer Betrachtung über den Gang der menschlichen Vernunft aus dem Gesichtspunkte der Naturerkenntnis. Diese Charakteristik aber klingt an Spinoza an, mit dem damals schon der Autor beschäftigt war.

---

[1]) Vgl. p. 73.

Der zweite Teil hat den Obertitel „Philosophorum veterum usque ad Theophrastum doctrina de sensu". Hier ist das Thema nicht mehr nur anatomisch-physiologisch, sondern psychologisch, und bei dem inneren Zusammenhange der antiken Psychologie ebenso mit der Logik und Metaphysik, wie anderseits mit den naturwissenschaftlichen Theorien, werden wir nunmehr nicht nur immer tiefer mit Platon und Aristoteles, sondern auch mit den bedeutungsvollen Vorsokratikern in Verbindung gesetzt werden. Und wie schon für Platon der Autor ein feines Verständnis gezeigt hat, so werden wir es insbesondere auch für den doch wohl größten unter den Vorsokratikern, für Demokrit, zu erkennen haben.

Folgen wir aber wiederum dem Gange der Arbeit. Die eigentliche Grundlage derselben bildet die neue Edition eines Bruchstücks von Theophrast, von welchem erwiesen werden soll, daß es nicht zu dessen Werke de anima, sondern zu dem de sensu gehöre. Petersen sieht diesen Erweis als erbracht an: er „scheint auch uns sicher"[1]). Der Autor hatte noch andere Feststellungen dabei versucht, denen der Rezensent nicht beizustimmen vermochte. Aber er erkennt auch für diese Teile der Arbeit die philologische Gründlichkeit der Herausgabe und ihrer Bearbeitung an. „War es schon verdienstlich, eine sehr vernachlässigte Quelle für die Geschichte der Philosophie wieder in Erinnerung zu bringen, und muß es den Herausgeber erfreuen, vielen Gelegenheit zu lernen gegeben zu haben, so wird dies Verdienst noch bedeutend erhöht durch zahlreiche Beiträge zur Verbesserung des Textes und dessen Erklärung." Dem Texte gab der Herausgeber eine lateinische Übersetzung zur Seite (Petersen hielt sie für „die erste"), und während der kritische Apparat auf die Seiten des Textes und der Übersetzung verteilt wurde, bildet der Kommentar, und dieser ist wirklich der erste, den Anhang (von p. 85 bis 162).

Obschon wir durch Petersens gründliche Besprechung über den streng philologischen Wert dieser Arbeit zulänglich informiert sind, war es mir doch wertvoll, bei einem mir befreundeten philologischen Gewährsmanne, der durch seine Demokritstudien mit der hier vorliegenden Materie besonders vertraut ist,

---

[1]) a. a. O. S. 103.

Dr. Robert Fritzsche, Erkundigung auch darüber einziehen zu können, wie bei dem heutigen Stande der Forschung diese alte Arbeit geschätzt wird. Die lehrreiche Auskunft lautet: „Durch die Untersuchungen zur Anatomie und Physiologie bei Plato, Aristoteles und Theophrast tritt Philippson in eine wissenschaftliche Reihe mit Ernst Platner (Quaestiones physiologicae, Lips. 1794), mit dem Historiker der Arzneikunde, Kurt Sprengel, weiterhin mit I. G. Schneider Saxo (Eclogae physicae, Jenae 1800) und mit Ideler, dem Kommentator der Aristotelischen Meteorologie. Von der älteren Erudition leitete diese Richtung zum Pragmatischen hinüber, vom gefälligen Verweilen bei der antiquarischen Merkwürdigkeit zur Auffassung geschichtlicher Zusammenhänge mit dem Blickpunkt auf gegenwärtige Probleme. Philippson ist sehr belesen in den Alten und in ihren Erklärern; ängstlich besorgt, kein Verdienst zu verkennen, wird er im Zitieren fast überehrlich. Er kann Griechisch — Konjekturen von ihm sind noch von Diels und Bywater aufgenommen worden — und denen standen die besten Kollationen zu Gebote. . . Er zeigt eine bedeutende Fähigkeit, den Verästelungen der *δόξαι φυσικαὶ* und *ἰατρικαὶ* nachzuspüren. . . Hier vermag er — und das vermögen nicht viele — den Grad der Ungenauigkeit einer Kenntnis (eines anatomischen oder physiologischen Befundes) genau zu beschreiben. Ihn reizt die Schwierigkeit, die Irrungen abzuhalten, die aus den Wandlungen der Terminologie hervorgehen; die voreilige Identifikation antiker Termini mit modernen gleichlautenden (*πόροι, νεῦρα*) abzuwehren. Den schlecht überlieferten Text des Theophrastischen Fragmentes (*περὶ αἰσθήσεως*) hat Diels . . sehr weit gefördert, P. Tannery . . durch seine französische Übersetzung vielfältig aufgehellt; aber Philippson hat zuerst diese Schrift für die Vorsokratiker nutzbar gemacht, und seine sachlichen Anmerkungen sind bis heute in ihrem Gehalt nicht ausgeschöpft. . . Johannes Wachtler (de Alcmaeone Crotoniata, Lips. 1896) setzt sich immer wieder mit der *ὕλη ἀνθρωπίνη* auseinander; für Empedokles, Anaxagoras, Diogenes von Apollonia bleiben wir solcher Erörterungen noch gewärtig. Auch eines rein humanistischen Verdienstes will ich gedenken. Philippson hat die Metaphrasis des Priscianus Lydus in librum Theophrasti de sensu et de phantasia wieder hervorgezogen. Eine lateinische Version war 1516, der griechische Text 1541 gedruckt, ‚Cui praeter Philippsonium nemo operam attulit' (vgl.

Wimmer pag. 5 des dritten Bandes seiner Teubnerschen Theophrastausgabe, und Bywater Supplem. Aristot. I, 2, pag. VIII)."

Außer den für den vorliegenden Anlaß besonders dankenswerten Nachweisungen über die vielfache Benutzung und Annahme der Philippsonschen Textverbesserungen ist für diesen meinen Versuch mir persönlich wertvoll die Bestätigung eines Eindrucks, der sich mir bei der Durcharbeitung dieses Textes aufdrängte, und den ich vielleicht der Votivstimmung dieses Aufsatzes hätte zuschreiben können, der sich aber diesem feinen Stilprüfer auch eingeprägt hat: die peinliche Gewissenhaftigkeit im Zitieren jeder Vorarbeit, und die genaue Bestimmung eines jeden Anteils an der durchgeführten Textverbesserung. Dadurch verliert dann auch die genaue Angabe und Verzeichnung des Eigenen den Schein des Selbstischen, und tritt vielmehr in den Dienst der Rechenschaft und Verantwortlichkeit bei jedem Schritte der Untersuchung ein.

Versuchen wir nunmehr aber auch die sachlichen Verdienste zu betrachten, die in diesem Teile der Arbeit das engere Gebiet der Philosophie selbst betreffen werden.

Theophrast hatte die Ansichten der Philosophen über die Sinne in zwei Systeme eingeteilt: die einen nehmen zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen Gleichartigkeit an, die anderen einen Gegensatz. Von dieser Unterscheidung geht der Autor in seinem Kommentare aus. Sie führt ihn zugleich über das psychologische Problem hinaus zu dem logischen Fundamente der Philosophie, nämlich zu dem Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Denken.

Das zweite Kapitel schon handelt von Parmenides. Hier freilich hat er noch nicht zwischen dem zweiten und dem ersten Teile des Parmenideischen Lehrgedichtes unterschieden, und daher nur an die Gleichsetzung des Denkens mit der Wahrnehmung, die der zweite Teil ausspricht, sich gehalten. Er zitiert aber bereits Brandis, Comm. Eleat., und polemisiert gegen dessen Ansicht, daß Parmenides gelehrt habe, die wahre Natur der Dinge werde allein durch das Denken erkennbar. Hier liegt eine Grenze seiner philosophischen, seiner philosophie-geschichtlichen Einsicht.

Dagegen zeigt ihn das dritte Kapitel bei Platon wieder auf der richtigen philosophischen Fährte. Plato lehrt: das Seiende ist das Intelligible (*νοητὸν*), das Werdende dagegen der Gegenstand der Vorstellung (*δοξαστὸν*): „Was anderes lehrt dies, als

daß der Geist das Fundament aller Dinge sei, welche den Sinnen unterliegen (subjacent)?“[1]) Er tadelt daher, daß Aristoteles Platon neben Empodekles stelle. Das Moment der Gleichartigkeit für die Erkenntnis der Dinge, welches dem Empedokles mit Platon gemeinsam ist, sei für eine solche Koordination nicht entscheidend; der Autor beruft sich auf die grundlegenden Arbeiten von August Boeckh (Geometrica corporis mundani ex elementis conformati ratio explicata 1809), sowie über „die Weltseele Platos“ (im dritten Bande der Studien von Creuzer und Daub). Durch diese philosophische Art der philologischen Forschung war der richtige Weg zum wissenschaftlichen Verständnisse Platons angebahnt worden.

Indem unser Autor dieser Spur zu folgen vermochte, kommt er auch zu wichtigen Einsichten, die nicht jedermann aufgingen: über das Verhältnis von Seele und Geist. Die Seele vermittelt die Sinne mit dem Geist. „Die Seele bringt auch gleichsam die Sinne an den Geist heran“[2]). Und demgemäß erhebt er sich auch zur Unterscheidung des Nus bei Platon von dem des Anaxagoras[3]), obwohl dieser die sinnliche, mithin auch die geistige Einwirkung auf die Wirkung der Gegensätze zurückführt, so daß der Geist von vornherein als ein Gegensatz zu den sinnlichen Dingen von ihm gedacht werden mochte.

Das vierte Kapitel handelt von der Lehre des Empedokles. Hier entsteht eine neue Verlockung, die Differenz zwischen ihm und Platon zu verwischen. Denn Empedokles ist der erste, der alle Einwirkung aus der Gleichartigkeit ableitet. Wir erinnern uns unseres Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nie erblicken.“ So lauten die Verse in den zahmen Xenien[4]). In dem „Entwurf einer Farbenlehre“ aber ist der zweite Vers verändert: „Wie könnten wir das Licht erblicken?“[5]) Und Goethe bezieht sich zwar hierbei nicht ausdrücklich, wie er es sonst eingehend tut, auf Empedokles selbst, aber er sagt: „Hierbei erinnern wir uns der alten ionischen Schule, welche mit so großer Bedeutsamkeit immer wiederholte, nur von Gleichem werde Gleiches erkannt.“ Auch die Verse entlehnt er den Worten „eines alten Mystikers“. Er meint mit dem „Mystiker“ freilich

---

[1]) p. 169.
[2]) S. 171: *ψυχὴ* quoque sensus ad *νοῦν* tamquam affert.
[3]) S. 172.
[4]) Jubiläums-Ausgabe Bd. 4, S. 59.
[5]) ib. Bd. 40, S. 71.

Plotin; im Grunde aber geht der Spruch, wie der Gedanke, auf Platon zurück, dem Plotin auch das Wort sonnenhaft (ἡλιοειδές) entnommen hat.

So befinden wir uns an dieser Stelle an einem zentralen Punkte der allgemeinen Weltanschauung. Das „wir" ist an die Stelle des „es", des Sinnesorgans, des Auges, getreten. Unser Autor ist aber der Gefahr entronnen, über dieser Analogie in einem zentralen Punkte der Weltanschauung selbst die methodische Differenz zwischen Platon und Empedokles zu übersehen. Wie es aller Mystik eingeboren ist, hebt auch der priesterliche Empedokles den klaren Unterschied zwischen Geist und Materie auf. „Der Geist, das Bewußtsein, ist allen Dingen gemeinsam"[1]). Daher bleibt ihm „das Denken in den Elementen selbst gelegen"[2]).

Es verdient Beachtung, wie fein und durchdringend dabei die Unterscheidung vom Materialismus ausgemeißelt wird. Empedokles soll nach Theophrast nicht gelehrt haben, Wahrnehmung und Denken seien dasselbe. Aber er habe geglaubt, sie werden beide durch dieselben Mittel bewirkt[3]); daher habe Theophrast keinen Unterschied erkannt zwischen dieser Behauptung und der andern, die er nicht ausdrücklich aufstelle, daß beide nach Empedokles dasselbe seien. So wird das Urteil auf den Satz abgewogen: Empedokles sei noch nicht dahin gelangt, Wahrnehmung und Denken als verschiedene Seelenfähigkeiten[4]) zu erkennen. Es wird durch diese Unterscheidung zwischen der Identität dieser Begriffe und der Gleichheit der Mittel zu ihrer Hervorbringung deutlich und genau die Gefahr bestimmt, welche für die Mystik in dieser psychologischen Theorie von Wahrnehmung und Denken besteht, nämlich dem Materialismus zu verfallen. Und dennoch wird der ausdrückliche Unterschied vom Materialismus festgehalten.

Es ist vielleicht in diesem Zusammenhange nicht ohne Bedeutung, daß Empedokles selbst es nicht ist, welcher sagte: Mit der Sonne oder dem Lichte im Auge sehen wir die Sonne und das Licht, dagegen aber sagt: „Mit der Erde sehen wir die Erde, mit dem Wasser das Wasser", und darauf erst: „mit dem Äther aber den göttlichen Äther, mit dem Feuer das unsichtbare

[1]) Omnibus rebus φρόνησις et νόησις inest (p. 175).
[2]) νόημα in elementis ipsis situm est (p. 176).
[3]) iisdem effici (p. 180).
[4]) Diversam animi facultatem (p. 181).

Feuer". Diese Verse werden hier zitiert. Sie schließen jedoch ab in dem entscheidenden Gedanken: „Das Blut aber, um das Herz herum,ist den Menschen der Gedanke"[1]). So bleibt es bei der Konsequenz, die der Grundgedanke fordert, zu der er hintreibt.

Das fünfte Kapitel handelt von Alkmaeon. Der Autor sagt selbst, daß dieser Alte „von den meisten mehr vernachlässigt werde, als er es verdiene"; deshalb wolle er sich näher über ihn verbreiten. Wir wissen bereits, daß Alkmaeon als medizinischer Schriftsteller hervorragt. Unser Autor beachtet ihn jedoch auch als Ethiker. Trotzdem aber tritt er Meiners entgegen, der einen interessanten Satz, den Aristoteles von ihm anführt, moralistisch trivial gedeutet habe[2]). Der Satz lautet: „Die Menschen sterben, weil sie den Anfang nicht mit dem Ende verbinden können." Das heißt nun aber nicht: weil sie „nicht immer das Ende ihrer Unternehmungen reiflich überlegen", sondern der tiefere Sinn ergebe sich aus dem Zusammenhange des Satzes mit dem von Aristoteles dabei angeführten Sprichworte: „Ein Kreis seien die menschlichen Dinge" (*κύκλον εἶναι τὰ ἀνθρώπινα*). Der Sinn sei daher, der Körper des Menschen müsse untergehen, weil er den Anfang nicht mit dem Ende verbinden, d. h. nicht einen Kreis beschreiben kann (quod fini initium conjungere i. e. circulum describere non potest), während die Gestirne, die in ewiger Bewegung sind, einen solchen Kreis der Bewegung beschreiben.

Das sechste Kapitel handelt von der Lehre des Anaxagoras, und hier tritt der Autor in eine der tiefsten Konsequenzen ein, welche aus der Lehre des Parmenides von der Einheit der Substanz hervorgetrieben wurden. Es handelt sich dabei um diejenige Konsequenz aus der Einheit, welche die Gleichartigkeit des Seienden bildet. Für die geschichtliche Abfolge dieser Grundgedanken entsteht nun die Frage, ob diese Gleichartigkeit der Teile durch einen Begriff bezeichnet worden sei, der nur auf die Teile als solche sich bezieht, oder aber auf die Gesamtheit des Seienden. In der letzteren Bedeutung würde Anaxagoras im Singular das Wort geprägt haben: *ὁμοιομερία*, und Aristoteles erst hätte den Plural, der sich auf die Teile des Seienden bezieht, daraus gemacht: *τὰ ὁμοιομερῆ*. Der Autor rühmt Schleiermacher

[1]) *Γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ' ὕδωρ, Αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον . . . αἷμα γὰρ ἀνθρώποις περικάρδιόν ἐστι νόημα* (p. 181).

[2]) Ineptissime intellexit et illustravit ethico quodam modo (p. 185).

(vir facultate critica ornatissimus) als denjenigen, der zuerst darüber Zweifel erhoben habe.

Bei dieser ebenso wichtigen als schwierigen, noch heute nicht erledigten Kontroverse verbindet sich des Autors philologischer Scharfsinn mit seinem sichern philosophischen Blick für den Sinn der systematischen Zielpunkte. Er kommt daher zu der richtigen, jetzt anerkannten Einsicht, daß die Homoeomerien Teile bedeuten, welche aus einer und derselben Materie bestehen, welche Teile selbst aber untereinander ungleich seien. Die Gleichartigkeit beschränkt sich sonach auf die Einheit der Substanz, welche in ungleiche Teile sich einteilt[1]).

Demgemäß ist auch der Terminus nicht nur metaphorisch zu verstehen, den Anaxagoras für die Elemente des Seienden gebraucht hat: Samen (*σπέρματα*). Und so mag er wohl auch den ursprünglichen Gedanken der Einheit und der Gleichartigkeit des Seienden als Allbesamung (*πανσπερμία*) schon bezeichnet haben.

Nachdem das siebente Kapitel über einen Philosophen gehandelt, den kaum ein Einziger bisher beachtet hat, dessen Name nicht einmal in derselben Schreibart feststeht, der nämlich bald Kleodimos, bald Klaedimos, bald Klaedamos, bald Klidimos usw. angegeben wird, geht das achte Kapitel zu Diogenes von Apollonia über.

Hier trifft der junge Autor wieder mit Schleiermacher zusammen, der in einer grundlegenden Abhandlung der Berliner Akademie die Stellung des Diogenes angegriffen hatte. Es ist aber eine interessante historische und systematische Vermittlung, welche dem Diogenes hier Schleiermacher entgegen zuerkannt wird. Wie nämlich Plato von dem Körper nicht nur den Nus, sondern auch die Seele unterscheidet, so habe Diogenes schon diese Seele, wenngleich noch nicht so scharf wie Plato, als die Fähigkeit erkannt, mit welcher der Nus die Materie, und die Materie den Nus bewege. Deswegen, wegen dieser ihrer doppelseitigen Wirksamkeit, habe er sie als Luft zum Prinzip des Seienden gemacht. So „leben wir von der Luft, hören mit der Luft, sehen und haben das übrige Denken mit ihr“[2]). Die Luft ist demnach nicht sowohl

---

[1]) *ὁμοιομερῆ* . . . significant partes, quae ex una eademque materia constant, ut in ejusdem generis particulas dissecari possint (S. 195).

[2]) Aere vivimus, audimus, videmus caeterumque intellectum hebemus (*καί μοι δοκέει τὸ τὴν νοήσιν ἔχον* [ut *περιέχον*] *εἶναι ὁ ἀὴρ . . ὅμως δὲ πάντα τῷ αὐτῷ*

wieder ein Stoff als vielmehr die Seele, das alte Organ der tierischen und der Weltatmung. Die Luft ist die Luftseele im Unterschiede von der Rauchseele, der Feuerseele. In solchem geschichtlichen Rationalismus erklärt der Autor den schwierigsten Punkt in der Reihenfolge der Vorsokratiker, und beseitigt den Widerspruch, der in dem vermeintlichen Rückschritt des Diogenes gegen Anaxagoras zu liegen scheint.

Wie unbedingt dieses Verdienst unseres Autors anerkannt wird, möge noch durch eine Anführung bewiesen werden. Paul Natorp sagt in einer Abhandlung über Diogenes: „Wenn übrigens Zeller von der zweiten Auflage ab (d. h. seit Philippsons *ὕλη ἀνθρωπίνη*)“[1]) usw.

Die Erklärung eines wichtigen Begriffes von allgemeinerem Interesse möchte hier noch hervorzuheben sein: die der Lust (*ἡδονή*). Das Wort findet sich bei Diogenes, wie auch bei Anaxagoras, und zwar bezogen auf die Elemente und ihre Beschaffenheiten. Schaubach übersetzt das Wort mit affectio, Ritter mit Verhalten, Schleiermacher mit Gefühl, Panzerbieter mit Wohlgeschmack. Unser Autor dagegen hält es in seiner durchgängigen Korrelation mit der Unlust (*λύπη*) zusammen, und so läßt er es bedeuten: bonam corporis conditionem et aptam, bonum habitum et modum[2]).

Auch die Verbindung dieser Beschaffenheit mit der Farbe der Elemente wird zu erklären gesucht, indem diese nur die äußere Form derselben zu bezeichnen habe.

Das neunte, zehnte und elfte Kapitel handeln von Demokrit. Hier ist zunächst schon charakteristisch, welche Stellung der Autor zu der Frage einnimmt: was die Tradition über Leukipp, als Vorgänger Demokrits, bedeuten könne, da man von ihm weder weiß, wann er gelebt, noch was er gelehrt habe. Es erscheint dem Autor nicht glaubhaft, daß die Späteren seiner vergessen haben sollten. Es wird nur berichtet, daß er „Volles und Leeres“ angenommen habe, woraus alles entstanden sei[3]). In dem Vollen scheint der Autor auch schon die Atome dem Leukipp zuzuerkennen.

καὶ ζῇ [st. *τῷ ἀέρι*] *καὶ ὁρᾷ καὶ ἀκούει καὶ τὴν ἄλλην νόησιν ἔχει ὑπὸ τοῦ αὐτοῦ πάντα* [p. 206]).

[1]) Rhein. Museum 1886, S. 354, Anm. 3.

[2]) p. 205.

[3]) Plenum et inane (*τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν*), ex quo omnia gignerentur (p. 207).

Hier ist nun aber eine Schwäche zu bemerken, die sich auch äußerlich in der Anknüpfung der Gedanken verrät. Leukipp wird vor Anaxagoras und Parmenides in die Zeit des Heraklit gestellt, Demokrit aber nach Anaxagoras und Diogenes; und bei dieser Feststellung heißt es von Demokrit: „er hat jene Entstehung der Welt aus den Atomen des Leukipp ausgebildet“[1]). Es war ja aber von Leukipp nur das Volle und das Leere angeführt worden: ist das Volle etwa, insofern es neben dem Leeren auftritt, schon als Atom bestimmt? Zwei Zeilen weiter heißt es: sed de atomis jam supra breviter expositum est. Dies war aber p. 192 geschehen, im Anschluß an die Hemoeomerien, mithin auch im gedanklichen Zusammenhange mit Anaxagoras. Die Atome des Demokrit dürften jedoch eine andere Bedeutung erlangt haben.

Hier muß man aber den damaligen Stand der Forschung über Demokrit bedenken. Für Demokrit beruft sich unser Autor noch auf ein englisches Buch vom Jahre 1658 und auf Baco (de principiis atque originibus), daneben freilich auch auf die bekanntesten (notissimi) Bücher der Geschichte der Philosophie. Aber Brandis war damals noch nicht erschienen; nur Ritter war 1829 bereits herausgekommen, aber da war noch der Ausspruch gewagt worden: „Hinter der physischen Lehre des Demokritos und der ältesten Atomisten ist nichts Tieferes zu suchen als das, was allen mechanischen Naturlehren, welche auf mathematische Vorstellungen alles zurückbringen möchten, eigen ist“[2]). Der logische Wert, der den mathematischen Grundbestimmungen des physikalischen Seins, und so auch den Atomen zugrunde liegen dürfte, war hier noch nicht erkannt; auch keine Ahnung davon war aufgestiegen.

Bei dieser Sachlage leuchtet wiederum das philosophische Talent des jungen Autors darin hervor, daß er die logische Begründung als das Eigentümliche des Demokritischen Denkens zu erkennen vermochte, und darein seinen Unterschied von Leukipp setzte. In den oben angeführten Worten fährt er nach „excoluit“ also fort: „et de mente praesertim ex hac doctrina ea deduxit, quae eam sequantur necessee erat“. Die Ableitung der Lehre von den Atomen aus dem Geiste, aus dem Denken hat er somit als den Grundzug der Demokritischen Atomi-

---

[1]) Illam mundi ex atomis generationem Leucippi excoluit (p. 208).

[2]) Gesch. der Philosophie, Bd. I, S. 564.

stik erkannt. Diese Richtung habe Leukipp noch gar nicht nehmen können, weil erst Anaxagoras die Verschiedenheit von Geist und Körper eingeführt habe.

So findet sich hiernach natürlich der Übergang zu der Unterscheidung der beiden Erkenntnisweisen, welche die logische Grundlehre Demokrits bildet: die echte (*γνησίη*) erfolgt durch den Geist, die dunkle (*σκοτίη*) durch die Sinne. Alle einzelnen Ausführungen aber, welche mit dieser Grundlehre nicht in Einklang zu stehen scheinen, treten hiernach gegen die gewonnene Einsicht zurück, und es wird der Versuch gemacht, sie mit ihr in Einklang zu bringen.

Sehr interessant ist in dieser Hinsicht auch ein Ritt in das Land des kühnsten Idealismus, zu dem der junge Autor sich aufschwingt. Er geht von Meiners aus, der von Demokrit die Unterscheidung von Empfindung und Denken anführt; und er beruft sich auch auf Ritter, der es als „ganz richtig bemerkt" bezeichnet, daß „das durch den Verstand Erkennbare allein das Wahre sei". Der Autor geht nun aber weiter, indem er die Stellen, auf die sich Ritter und Meiners beziehen, durch die Berufung auf Aristoteles ergänzt. Bei diesem heißt es nämlich: Demokrit und Leukipp glaubten, das Wahre bestehe in dem Erscheinen[1]). Und an einer andern Stelle[2]) heißt es bei ihm: „Das gemäß der Wahrnehmung Erscheinende sei notwendigerweise wahr."

Diese Sätze scheinen in einem unausgleichbaren Widerspruche zu stehen mit der Grundlehre, daß nur das Denken die echte Erkenntnis begründe. Diesen Widerspruch sucht der Autor aufzuheben. Und hierbei dringt er, ohne dies an sich für die Atomenlehre selbst anzustreben, tiefer in den Sinn derselben ein. Er geht nämlich von der Bestimmung der Qualitätslosigkeit der Atome aus. Die Qualität ist nur sinnlich, und die Sinnlichkeit ist bedingt durch die Verbindung der Atome mit den subjektiven Sinnesorganen. Daher können die sinnlichen Qualitäten nicht an sich selbst bestehen, und mithin auch kein sinnlicher Gegenstand (sensibile). Es negiere daher Demokrit die im einzelnen bestehende Natur der sinnlichen Dinge (naturam singulatim constitutam sensibilium), und behauptet, alles Sinnliche sei nichts anderes als

---

[1]) *τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ φαίνεσθαι, ἐναντία δὲ καὶ ἄπειρα τὰ φαινόμενα* (p. 214).
[2]) *τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν* (ib).

die Einwirkung des Sinnes; es beruhe mithin auf dem Verhältnis zwischen den Atomen und demjenigen Subjekte, an das sie herantreten (omne sensibile nihil aliud esse nisi passionem sensus, i. e. nisi conditionem quandam inter atoma, quae accedant, et illum, ad quem accedant). Dennoch sei die Erscheinung wahr, d. i. dasjenige Verhältnis der Atome, welches uns erscheint (qualis nobis appareat, i. e. qualis nobiscum et cum nostra conditione quadret, re vera existere). Es erscheine daher in Wahrheit; denn wenn es nicht existiert, kann es uns nicht erscheinen.

So wird hier die Erscheinung, welche von der sinnlichen Wahrnehmung vermittelt wird, auf die Atome zurückgeführt. Die Atome aber sind der Gegenstand der wahren Erkenntnis, welche daher auch die Erscheinung insoweit zur Wahrheit macht, als sie in den Atomen besteht, auf ihnen beruht. Insofern aber der subjektive Faktor bei der Erscheinung mitwirkt, wird es verständlich, sowohl daß nicht jedem Lebewesen dieselbe Sache bitter oder süß erscheint, wie auch, daß demselben Menschen dieselbe Sache nicht immer als dieselbe erscheint. Auch läßt es sich daraus erklären, daß die Lage der Atome mit der Lage des Subjektes in unendlich verschiedener Weise zusammenkommt. In solcher Spekulation gleicht der Autor den Widerspruch der beiden Sätze aus, des einen: „die Erscheinung ist notwendigerweise wahr, uns aber unerkannt“[1]) und des andern: „das Erscheinen ist nicht der Wahrheit gemäß“[2]). Der Unterschied liegt in „uns“ (*ἡμῖν*).

Und man muß hinzunehmen, daß auch die Subjektivität „wir“ (*ἡμεῖς*), insofern sie in der Seele begründet wird, an der Grundlage der Wahrheit Anteil hat; denn auch die Seele besteht aus Atomen. So unterstützt die Atomistik in dem Universalismus ihrer Seinslehre gerade an dem Punkte die Lehre von der Erkenntnis, an welchem diese zu scheitern droht. Die Korrelation zum Subjekte bezieht sich nicht schlechthin auf die subjektive Sinnlichkeit, sondern im letzten Grunde auf das atomistische Fundament, welches die Seele für das subjektive Bewußtsein bildet.

Von den vielen anderen naturwissenschaftlichen Momenten,

---

[1]) *τὸ φαινόμενον ἐξ ἀνάγκης ἀληθές ἐστιν, ἡμῖν δὲ ἄδηλον.*

[2]) *τὸ φαίνεσθαι μηδὲν κατ᾽ ἀλήθειαν.*

welche bei Demokrit erörtert werden, sei nur noch darauf hingewiesen, daß auch die Schwere nach ihrem Verhältnis zu den Atomen in gutem Verständnis erwogen wird. Es wird auch ausgespürt, daß Aristoteles auch da auf Demokrit hinziele, wo er seinen Namen nicht nennt[1]). Auch sonst hat der Autor auf die mangelhafte Zuverlässigkeit des Aristoteles bei der Benutzung der nicht oder nicht hinreichend zitierten Vorgänger hingewiesen[2]).

Das zwölfte Kapitel ist eigens Platon gewidmet, wird aber nur dem ersten Anhang vorausgeschickt, der des Aristoteles' Lehre von den Sinnen behandelt. Da die Platonische Physik auf der Mathematik gegründet ist, so wirkt dieser Grund auch auf die Physiologie hinüber. Bei der Farbenlehre insbesondere weist der Autor darauf hin, daß Goethe sie ins Deutsche übersetzt habe[3]).

Eingehende Ausführung aber erfährt hier die Lehre von der Schwere. Sie leuchtet dem Autor nach ihrer besondern Bedeutung ein; in ihr übertreffe Plato alle Vorgänger und Nachfolger. Die Lehre Newtons sei schon zum großen Teile von Platon entwickelt[4]). Sehr richtig wird auf die Gleichartigkeit die ganze Theorie gegründet. Wegen der innern Natur (propter naturam internam) strebe das Gleichartige zum Gleichartigen. Auch die quantitativen Unterschiede werden auf die Homogeneität zurückgeführt. Die Homogeneität bleibt für alle Unterschiede der Schwere die Voraussetzung. So wird auch hier die Schwere eine substantielle Qualität des Seienden, wie bei Demokrit zu einer solchen der Atome.

Der Autor fragt endlich, und er will dies untersuchen: wie diese Platonische Theorie vernachlässigt werden konnte? Daher schließt er die Lehre des Aristoteles von der Schwere an, in welcher er mit Recht den Grund des Stillstandes erkennt. Aristoteles habe Platons Lehre nicht recht begriffen (non recte percepisse)[5]). Es handelt sich hierbei um die Relativität des Raumes und der Bewegung. Ferner aber beruhe die Differenz darauf,

---

[1]) p. 216.

[2]) Vgl. p. 187, 188, 195.

[3]) p. 220; vgl. ferner die Hinweise auf Goethe p. 211 für Demokrit und auch p. 213, sowie für Aristoteles p. 230.

[4]) Doctrina recentior de gravitate, quam Newtonus eruit, magna ex parte jam a Platone expedita est (p. 225, vgl. p. 222).

[5]) p. 228.

daß Aristoteles die Schwere durchaus nicht mit der Materie an sich verbunden habe (nequaquam cum materia per se conjunxit). Plato aber hat den Begriff der Schwere mit dem Begriffe der Materie schlechthin verbunden und gesagt: das Gleichartige wird bewegt zu dem Gleichartigen hin (*τὸ ὅμοιον φέρεται πρὸς ὅμοιον*). Plato habe diesen Satz, den schon Demokrit und Empedokles aufgestellt haben, als Erster, zur Erklärung der Schwere benutzt. Da aber Aristoteles die Prinzipien Platons umstieß, sei das Altertum nicht dazu gekommen, diese Theorie von der Schwere weiter auszubilden.

Darauf folgt als besonderer Abschnitt die Lehre des Aristoteles von den Sinnen, indem ausdrücklich diese von der über die sinnlichen Gegenstände unterschieden wird: von Gegenständen soll nur das notwendig zum Sinne selbst Gehörende einbezogen werden[1]). Beim Gehör wird hier nun bemerkt, daß Aristoteles die Tuba Eustachii gekannt habe[2]). Aber es werden keineswegs nur die physiologischen Fragen hier erörtert, sondern es wird auch das psychologische Grundproblem berührt: die Frage des Sensoriums.

Und hierbei werden auch die Grundunterscheidungen des Aristoteles von Potentialität und Aktualität, sowie die von Form und Materie herangezogen und in Kraft gesetzt. Nur potentiell, nicht aktuell, entsteht ein Sinnliches. Daher fühlt der Sinn den Sinn nicht (Sensus sensum non sentit)[3]). Der Sinn nimmt die Formen ohne die Materie auf und erfährt Einwirkung von demjenigen, was Farbe, Ton oder Geruch hat. Das Sensorium aber ist jenes, in welchem eine solche Potenz und Bedingung, d. i. ein Sinn, einwohnt (sensorium autem est illud, in quo hujusmodi potentia ac ratio, i. e. sensus adest."

Auch an den sinnlichen Gegenständen, die doch nicht gänzlich umgangen werden können, wird so eine eigene von der allgemeinen Sinnlichkeit unterschieden, ebenso wie am Sinne der Gemeinsinn unterschieden wird von den einzelnen Sinnen. Der Sinn, und daher auch seine Vorstellungen sind daher im Sensorium selbst einwohnend. Und es gibt mithin auch nicht nur ein Sensorium, sondern so viele, als es Sinne gibt. Der Gemeinsinn aber bezieht sich auf allgemeine Qualitäten des Seeinden, wie die Zahl, die Größe, die Bewegung.

---

[1]) p. 230. [2]) p. 232. [3]) p. 234.

Anderseits aber entsteht aus dieser Theorie eine Art von Pantheismus, der daher auch mit dem Aristotelismus sich zu verbinden vermochte. Der sinnliche Gegenstand nämlich wird identisch mit Sinnestätigkeit und mit dem Sinne selbst („sensile demum et sensus idem est actus et unus")[1]). Die Identität, die auf dem Standpunkte des Idealismus zwischen dem Intellekt und dem Intelligibile angenommen wird, wird hier übertragen auf die Identität zwischen sensus und sensile. So führt sich der Dualismus des Aristoteles auch in seiner Theorie der Wahrnehmung durch.

Den Abschluß des ganzen Buches bildet eine besondere Abhandlung, welche Fragmente enthält vom zweiten Buche de anima, oder vom fünften der Physik aus der Metaphrase des Priscianus Lydus, in welcher die Ansichten des Theophrast exerpiert sind.

Es ist schwierige philologische Arbeit, die auch hier zu leisten war; denn Priscian hat nicht nur Theophrast angezogen, sondern auch Ansichten Platons, des Aristoteles und Jamblichs beigemischt. Aber der innere Wert auch dieser Untersuchung besteht doch in der lebensvollen Anteilnahme an den philosophischen Grundproblemen, welche noch heute, wie damals, den Schwerpunkt aller philosophischen Interessen bilden: den Fragen des Bewußtseins im Verhältnis zur biologischen Materie. Aus diesem zentralen Gesichtspunkte behandelt der Autor auch diesen Text; und alle seine scharfsinnigen Emendationen stehen in durchsichtigem Zusammenhange mit dem sachlichen Problem.

Es handelt sich zunächst um das Verhältnis der Wahrnehmung zu den wahrnehmbaren Gegenständen, mithin um das der Formen (εἴδη) zur Materie, mithin um das Problem der Assimilation des Sensoriums an die Dinge. Es wird der Satz des Aristoteles angezogen und übersetzt: „necesse est, patiens in faciens transmutetur . . quia faciens sibi assimilat patiens"[2]). So soll also auch die Wahrnehmung aus dem bloßen Zustande der Impression emporgehoben werden zu der Aktivität, durch welche sie anderseits hinwiederum dem Geiste assimiliert wird.

Der Geist, die Vernunft hat diese Assimilation zur Identifikation hindurchzuführen. Wir kennen schon diesen Grundgedanken, an dem der Materialismus und der Pantheismus koinzi-

[1]) p. 235. [2]) p. 241.

dieren. In schlichter Weise gibt der Autor, nachdem er diese Grundfragen des Nus dargelegt hat, seine entscheidende Aufklärung: „ad quae omnia admoneamus lectorem illius opinionis priscae, qua anima omnia, quae cognoscat, contineat, ut ea cognoscere possit“[1]). Die Einheit des Geistes mit den Dingen ist nur die Formulierung der Grundbedingung des Geistes für die Erkenntnis der Dinge, mithin auch nur die Formulierung der Bedingung der Erkenntnis für die Realität der Dinge.

Mit diesen letzten und tiefsten Sätzen der Aristotelischen Metaphysik schließt die Rezension und die Erörterung dieser Fragmente. Wie die Wahrnehmung die Form der Sinnendinge ist, so ist der Nus die Form der Formen[2]).

Die Form entwickelt sich zur Erkenntnisform, und somit zu einem Stufengange in dem Aufstieg des erkennenden Bewußtseins. Und während wir schon den Satz betrachteten, der die Identität zwischen dem Intellekt und dem Intelligibeln formulierte, wird nunmehr die Steigerung angeführt in dem Satze: „Dasselbe ist das Denkende und das Gedachte“[3]).

Hiermit tritt die Identität auch in Kraft für das denkende Subjekt mit seinem intelligibeln Objekt.

Und schließlich werden diese beiden Gleichungen in einer neuen Identität zu einer ihren etwaigen Widerspruch auflösenden Vermittlung gebracht: „Die theoretische Erkenntnis und das Objekt derselben ist dasselbe“[4]).

Jetzt ist in der wissenschaftlichen Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) der Platonische Terminus eingesetzt, der als das Steuerruder sich bewährt hat im Weltlauf der Geschichte zwischen der Scylla des Spiritualismus und der Charybdis des Materialismus. Die Wissenschaft ist der Kompaß der Vernunft.

Wir haben ungezwungen gesehen, daß die tiefsten Fragen der Philosophie in dieser Untersuchung zu einer innerlichen Auseinandersetzung kommen, neben der strengen Technik der Philologie. Das beste Lob, welches die Darstellung immer sich verdienen kann, haben wir darin ihr zuerkennen dürfen, daß wir die lebendige persönliche Anteilnahme an diesen ewigen Pro-

[1]) p. 247.

[2]) *καὶ ὀνοῦς εἶδος εἰδῶν, καὶ ἡ αἴσθησις τῶν αἰσθητῶν* (id.)

[3]) *τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον* (p. 248).

[4]) *ἡ ἐπιστήμη ἡ θεωρητικὴ καὶ τὸ ἐπιστητὸν τὸ αὐτό ἐστι* (p. 249).

blemen, wie ebenso auch die sachliche Kenntnis der Anatomie und der Physiologie, der Laboratorien des Bewußtseins, überall hervorheben konnten. Es mag auch noch angeführt werden, daß Petersen seine Rezension damit beschließt, daß er die „Deutlichkeit" als eine besonders hervorstechende Eigenschaft der Darstellung dieser Arbeit rühmt: „d. h. die Deutlichkeit ist bedingt durch Kenntnis des heutigen wissenschaftlichen Sprachgebrauchs. Dies kann nun als ein um so geringerer Tadel angesehen werden, je mehr bei der Unbekanntschaft mit der Persönlichkeit des Verfassers die Frage bleibt, ob wir ihn für einen philologischen Mediziner oder einen medizinischen Philologen halten sollen: jedenfalls wird ihm der Dank zweier Fakultäten nicht entgehen können[1]).

Ist ihm dieser Dank geworden? Wir verlangen nach keiner Antwort auf diese Frage. Wir wissen, daß der Mann, dessen Andenken wir feiern, nach einem andern Danke, nach einer andern Richtung seiner Lebensarbeit Verlangen getragen hat. Wir wissen, daß, wie die Verhältnisse für den Juden, als Gelehrten, damals lagen, der Lohn der rechtschaffenen Arbeit nicht von einer gerechten Freigiebigkeit zu erstreben, geschweige zu erlangen war. Wir wollen auch darüber hier nicht, obwohl es im Sinne seiner großsinnigen Publizistik läge, Klage führen, daß so manche wissenschaftliche Kraft noch heute zu ihrer vollen Entfaltung, zu ihrer freien Wirksamkeit im Vaterlande nicht kommen kann, daher in der Fremde Zuflucht suchen muß.

Wir haben an dieser Stelle auch nicht einen Ersatz des Dankes abzutragen, indem wir zu rühmen versuchten, was diese Forschernatur, als welche sie sich uns erwiesen hat, an unvergänglichen Verdiensten für das Judentum geleistet hat, für die Rationalisierung seiner Lehre und für die Erforschung seiner Geschichte; geschweige denn, daß wir hier der großen Tragweite mehr als gedenken könnten, in welcher seine rastlose mannhafte Tatkraft, wie sein unerschrockenes Wort mit seiner „Deutlichkeit" für die soziale und die politische Anerkennung des Judentums und seiner Bekenner gewirkt hat.

Was wir aber hier im Anklang an das Wort seines Rezensenten vom „Dank zweier Fakultäten" zu erwägen haben möchten, das ist die Frage: Hat der verdiente Mann doch recht getan,

---

[1]) a. a. O. S. 109.

daß er von seiner Werkstatt als Forscher des klassischen Altertums sich abgekehrt hat und zum Publizisten des Judentums geworden ist? Liegt ein vorbildlicher Sinn in dieser Handlungsweise, der auch uns und denen, die nach uns kommen werden, eine Mahnung sein darf und sein soll?

Das ist eine schwierige Frage der interkonfessionellen Kultur. Und ich glaube in seinem Geiste zu handeln, wie ich denn auch aus unserer gemeinsamen deutschen Heimat heraus, ebenso wie für seine jüdischen Großtaten die Anhänglichkeit für ihn von der Jugend auf bewahrt habe, wenn ich aus dieser dramatischen Wendung seines Lebens mit einer allgemeinen Betrachtung, die eine Mahnung sein möchte, zu schließen mich berufen fühle.

Unbedingt sollen wir deutsche Juden, die wir allen Gebieten des öffentlichen Lebens uns weihen, der Wissenschaft und der Kunst, der Erwerbstätigkeit und der Politik, unbedingt sollen wir mit unserer Kraft und einheitlichen Seele bei diesen Werken der Kultur sein, ohne jeglichen Neben- oder Hintergedanken. Aber das ist es eben, was wir selbst immer tiefer einsehen, und immer eindringlicher zur allgemeinen Einsicht bringen müssen: daß unser Judentum kein Hintergedanke und kein Nebensinn in unserer nationalen deutschen Kulturarbeit ist. Mögen ebenso diejenigen, welche als Christen geboren sind, bekenntnistreu und mit der Gewissenhaftigkeit der Pietät für ihr Christentum sorgen. Wir selbst wollen ihnen treulich dabei helfen, so weit wir Kulturkraft im modernen Protestantismus dankbar anerkennen. Aber diese geschichtliche Einsicht und alle nationale Ehrfurcht und Sympathie kann uns nicht über die Differenz hinwegbringen, welche in dem Bekenntnis unseres prophetischen Monotheismus den Fels unseres Glaubens bildet.

Und aus dieser unserer religiösen Überzeugung folgt die unumgängliche Konsequenz für alle unsere Arbeit in der Kultur und an der Kultur: Wir müssen durchaus Zeit und Kraft, Sammlung und Muße, Interesse und Eifer, Liebe und Begeisterung bei aller unserer Kulturarbeit auch für die Arbeit an unserem Judentum immerdar gewinnen und festhalten. Diese Teilung der Arbeit gibt unserem Gemüte erst die wahrhafte Einheit, und wahrlich auch unserem Geiste die natürliche Orientierung und den Lebensmittelpunkt. Wir dürfen unser Dasein und Wirken nicht beschlossen glauben in der höchsten und mächtigsten Arbeit für die allgemeine Kultur, wenn sie nicht zugleich ausstrahlt aus

dem Herzpunkt unseres geschichtlichen und demgemäß in höherem Sinne unseres persönlichen Wesens. Jedermann nach Maßgabe seiner Kraft, nach der Richtung seines Arbeitsgebietes muß es als seine innerste Lebensaufgabe erkennen, auch für den Fortbestand unserer Religion einen Kulturanteil sich zu gewinnen. Wer dieser jüdisch-monotheistischen Religiosität inne geworden und wer ihrer teilhaft bleiben will, der muß, als Kulturmensch und als Kulturkraft, an seinem Teile für die Sicherung des Fortbestandes dieser Religion, welche die seinige ist, mitzuarbeiten als seine Aufgabe erkennen; als eine Aufgabe, die ebensosehr die seiner Kulturarbeit, wie die seiner lebendigen persönlichen Religiosität ist.

Möchte das Zentenarium dieses gewaltigen Vorkämpfers unseres vorigen Jahrhunderts in dieser Richtung uns und unseren Nachkommen zum Segen werden. Das tragische Moment, welches man in dem Leben eines frühreifen jungen Gelehrten finden kann, der in seltener Kraft die klassische Literatur in allen ihren Zweigen, von der Dichtung und der Geschichte bis zur Philosophie, Naturwissenschaft und Medizin durchzuackern vermochte, und nach den ersten bescheidenen Lorbeeren, die ihm zufielen, dieses glänzende Gebiet der Forschung und der Ehren im Stiche läßt, um Predigten zu halten und im Stil eines Ädilen der Seelsorger des allgemeinen Judentums zu werden — es ist seinem Leben nicht zur Katastrophe geworden; es war ihm vielmehr dieser Umschwung ein Aufstieg zu der treuen Fortführung des religiösen Werkes seiner großen Vorfahren; und es war ihm zugleich das Einschreiten für eine wahrhafte Tätigkeit der nationalen deutschen Kultur, der Interzession für Recht und Gerechtigkeit, für wahrhafte Gesittung und wahrhafte Religiosität.

So möchte denn keine Zwiespältigkeit und kein Abbruch in dieser Lebensrichtung zu erkennen sein. Zum klassischen Altertum gehört in einem höheren Sinne auch das Altertum der Propheten. Und wie die Antiquitäten des Altertums das moderne Wissen erforderten, so ist auch das Judentum keine antiquarische Sache, sondern ein Lebensgut und eine Lebenskraft der fortschreitenden Kultur.

Diese Lehre möge uns das Andenken an Ludwig Philippson erneuern und bekräftigen.

Marburg, im Mai 1911.

Hermann Cohen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

DS
102
P5
Bd.2

Philippson, Ludwig
Gesammelte Abhandlungen

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 13 08 02 006 1